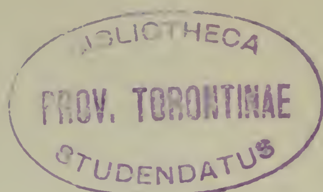
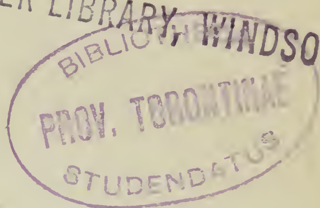

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04330 9772


BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS

Prov. Torontinae

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR



XVIII - 2



LA

RELIGION ROMAINE

D'AUGUSTE AUX ANTONINS

DU MÊME AUTEUR

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE

Format petit in-8, broché; chaque volume 10 fr.

Cicéron et ses amis. 18e édition. Un volume.

La Religion romaine d'Auguste aux Antonins. 7e édition. Deux vol.

Promenades archéologiques. Rome et Pompéi. 13e édition. Un vol.

Nouvelles Promenades archéologiques. Horace et Virgile. 9e édition. Un volume.

L'Afrique romaine. Promenades archéologiques en Algérie et en Tunisie. 6e édition. Un volume.

La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle. 7e édition. Deux volumes.

L'Opposition sous les Césars. 8e édition. Un volume.

Tacite. 5e édition. Un volume.

La Conjuration de Catilina. 4e édition. Un volume.

BIBLIOTHÈQUE VARIÉE

Format in-16, broché; le volume 5 fr. 75

L'Académie française sous l'ancien régime. Un volume.

LES GRANDS ÉCRIVAINS FRANÇAIS

Format in-16, broché; chaque volume 4 fr.

Saint-Simon. Un volume.

Madame de Sévigné. Un volume.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE

GASTON BOISSIER
de l'Académie française.

LA RELIGION ROMAINE

D'AUGUSTE AUX ANTONINS

TOME PREMIER



SEPTIÈME ÉDITION

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

LIBRAIRIE HACHETTE
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

50-0771

PRÉFACE

Un lecteur qui passerait brusquement de l'étude des lettres de Cicéron à celle de la correspondance de Marc-Aurèle se trouverait dans un monde nouveau. En deux siècles, la société romaine est entièrement changée; et de tous les changements qu'elle a subis, l'un des plus remarquables et des moins attendus, c'est qu'elle a passé de l'incrédulité à la dévotion.

La religion est tout à fait absente des lettres que s'écrivent Cicéron et ses amis; on n'y trouve pas un mot qui la rappelle. Elle tenait sans doute une certaine place dans la vie de ces grands personnages, qui appartenaient d'ordinaire à quelque collége de

prêtres et qui accomplissaient régulièrement leurs fonctions sacrées, mais elle n'en avait pas dans leur cœur : ils étaient presque tous sceptiques ou indifférents. Au contraire, quand Marc-Aurèle et son maître s'écrivent, le nom des dieux revient à tout moment dans leurs lettres. Ils ne forment pas un projet sans ajouter : si les dieux le veulent. « Nous partirons de Rome avec l'aide des dieux... Grâce aux dieux, nous nous portons bien[1]. » La joie de Fronton éclate quand il apprend que Verus, le frère de l'empereur, qui venait d'être très-malade, est guéri. « A cette bonne nouvelle, dit-il, je me suis rendu dans les chapelles, au pied de tous les autels ; et, comme j'étais à la campagne, j'ai visité tous les bois, j'ai fait mes dévotions à tous les arbres consacrés aux dieux[2]. » Marc-Aurèle partage les sentiments de son maître et s'exprime comme lui. La santé des siens, qui le préoccupe toujours, amène sans cesse le nom des dieux sous sa plume : « Tous les matins je les prie pour Faustine[3] », nous dit-il. Et ailleurs : « La maladie de ma mère ne me laisse aucun repos, et voici de plus que les couches de Faustine approchent ; mais il faut mettre sa confiance dans les dieux, *sed*

1. Fronton, *Epist. ad M. Cæsarem*, v, 40 (Éd. Naber). — 2. Fronton, *Epist. ad Verum*, II, 6. — 3. *Epist. ad M. Cæs.*, v, 25

confidere dis debemus[1]. » Tout ce que nous savons de la société de ce temps confirme l'opinion que nous en donne cette correspondance. La religion s'y mêle à tout, même à ce qui lui avait été d'abord le plus contraire. A l'époque de Cicéron, la philosophie était en général incrédule, et l'on regardait comme une vérité démontrée « que ceux qui s'en occupent ne croient pas à l'existence des dieux[2] ». Au IIe siècle, les philosophes sont presque tous croyants et même superstitieux. Marc-Aurèle, dans ses Pensées, remercie les dieux avec effusion de lui avoir communiqué en songe des remèdes efficaces pour ses maladies[3].

Ainsi, de Cicéron à Marc-Aurèle, une sorte de révolution s'est opérée dans la société romaine, et elle a suivi sous l'empire une route tout à fait différente de celle qu'elle semblait prendre à la fin de la république. Que s'est-il donc passé, durant cet intervalle, qui puisse expliquer ce changement? Quels événements et quelle influence ont poussé Rome dans une voie dont elle semblait d'abord si éloignée? Comment et par quels progrès, d'incrédule est-elle ainsi devenue croyante? C'est la question à laquelle je vais essayer de répondre dans cet ouvrage.

1. *Epist. ad M. Cæs.*, V, 45. — 2. Cic., *De invent.*, I, 29. — 3. *Pensées*, I, 17.

Mais avant d'entreprendre cette étude, j'ai besoin d'indiquer en quelques mots de quelle façon je la comprends et quelle étendue je crois devoir lui donner. Si je m'enfermais étroitement dans l'histoire de la religion romaine proprement dite, comme le titre de ce livre pourrait le faire croire, je devrais me contenter de signaler les changements que le temps apporta dans les pratiques du culte depuis le règne d'Auguste jusqu'à celui de Marc-Aurèle. Ainsi conçu, le sujet serait de peu d'importance ; mais je compte embrasser pendant ces deux siècles le mouvement religieux tout entier. Je l'étudierai partout où il se manifeste, dans les écoles de philosophie aussi bien que dans les temples. Je ne négligerai d'exposer ni les systèmes imaginés alors par les philosophes pour résoudre les questions religieuses, ni les efforts tentés par les moralistes pour corriger leur temps. En réalité, ils rentrent dans le sujet que je traite, et j'espère montrer que la religion romaine, quoiqu'elle se tienne en dehors de cette activité philosophique, en a ressenti les atteintes.

Quant aux limites dans lesquelles j'ai circonscrit mon travail, je crois qu'elles n'ont rien d'arbitraire. L'histoire du paganisme romain, depuis Auguste jusqu'à ses derniers moments, me paraît se diviser en deux périodes distinctes, celle où il se développe

lui-même, d'après son principe et sa nature, et celle où il essaye de se réformer sur le modèle de la religion qui le menace et qu'il combat. De ces deux périodes, je n'étudie ici que la première. Je m'arrête à Marc-Aurèle, c'est-à-dire au moment où les apologistes font connaître le Christianisme au monde[1]. Je ne voudrais pourtant pas affirmer qu'avant cette époque des communications n'aient pas eu lieu d'une religion à l'autre par des voies secrètes et détournées, ni que les doctrines chrétiennes n'aient exercé déjà une certaine influence sur le paganisme; mais s'il est permis de le soupçonner, je ne crois pas qu'il soit possible de l'établir. Les Pères de l'Église eux-mêmes ne se prononcent pas sur cette question d'une façon précise; ce ne fut, dans tous les cas, qu'une influence indirecte et indistincte, qui ne pouvait guère modifier la direction que le paganisme suivait de lui-même et dans laquelle il s'était engagé depuis Auguste, c'est-à-dire avant la naissance du Christ. Au contraire, à partir du règne de Commode, et surtout de celui de Septime-Sévère, les rapports entre les deux cultes sont évidents; ils rayonnent, pour ainsi

1. Il est question d'apologies présentées déjà à l'empereur Hadrien par Quadratus et Aristide, mais elles sont perdues. L'apologie de S. Justin, la plus ancienne de celles que nous avons conservées, est adressée à Antonin et à Marc-Aurèle.

dire, l'un sur l'autre. Une période nouvelle commence alors pour la religion romaine pendant laquelle, volontairement ou non, elle subit l'action du Christianisme.

La première de ces deux époques, celle qui a précédé cette influence directe et puissante dont je viens de parler, forme un ensemble complet et peut être étudiée isolément. Je n'ai pas besoin de montrer qu'il est très-important de la connaître : il s'agit de savoir en présence de quelles croyances le Christianisme naissant s'est rencontré, qu'était véritablement ce culte qu'il avait à vaincre, et quelles facilités ou quelles résistances il a trouvées dans l'état religieux et moral du monde romain au IIe siècle. Malheureusement, ce qui fait l'intérêt de ce sujet en fait aussi le danger. Ces questions qui touchent de près ou de loin à l'histoire religieuse sont toujours délicates à traiter, et il est rare qu'on les aborde avec une entière liberté d'esprit. Dans celle qui va nous occuper, les préjugés ont été si forts, qu'on a vu des historiens, suivant l'opinion à laquelle ils appartenaient, tirer avec la meilleure foi du monde des mêmes documents des conclusions tout à fait contraires. Les uns énumèrent avec complaisance tous les crimes dont les écrivains de l'antiquité nous ont conservé le récit et en viennent à nier entièrement

les vertus de la société païenne, oubliant que les Pères de l'Église en ont plus d'une fois rendu témoignage[1]. Les autres, s'obstinant à ne voir que les grands principes proclamés par les philosophes, sans chercher s'ils ont été appliqués, font de ce siècle des tableaux si séduisants et mettent la sagesse ancienne si haut, que la révolution chrétienne devient inutile, ou plutôt qu'il n'y a plus de révolution chrétienne, et que la religion nouvelle se trouve être une sorte de continuation naturelle des religions et des philosophies antiques. Ce sont là des exagérations auxquelles le bon sens résiste et que l'histoire dément; je puis promettre qu'on ne les retrouvera pas dans cet ouvrage. Je n'y cherche que la vérité. Ma seule préoccupation est de réunir le plus de faits possible, de les transcrire sans les altérer, de leur conserver leur caractère et leur couleur véritables, afin que chacun, en me lisant, puisse se former à lui-même sa conviction.

On ne peut pas dire d'une manière absolue que le sujet de ce travail soit nouveau. S'il a rarement été traité à part et avec les développements que je lui donne, on l'a plus d'une fois abordé à propos d'autres études. En France, des écrivains de talent

1. Voyez surtout S. Justin, *Apol.*, II, 8.

y ont touché en racontant l'histoire générale de ce temps[1], ou celle des origines du Christianisme[2]. On s'apercevra que je les ai lus avec soin et que j'ai profité de leurs recherches. Je me suis aussi beaucoup servi des travaux savants de l'Allemagne, surtout de la *Mythologie romaine* de Preller[3], du *Manuel des antiquités* de Becker, continué par M. Marquardt[4], de l'*Histoire de la philosophie grecque* de M. Zeller[5] et du *Tableau des mœurs romaines* de M Friedlænder[6].

1. M. de Champagny, par exemple, s'en est souvent occupé, surtout dans le troisième volume des *Césars*, qui contient le tableau religieux et moral du monde romain à la fin du Ier siècle. — 2. Parmi les ouvrages de ce genre, il en est un dont je dois faire une mention spéciale : c'est celui de mon ancien maître, M. Havet (*le Christianisme et ses origines; — l'Hellénisme*). Quelques controverses que ce livre soulève, on sera, je crois, d'accord à reconnaître qu'on ne peut mettre en doute la sincérité de l'auteur, et qu'il n'est pas possible de nier son talent. M. Havet traite tout à fait, dans son second volume, le même sujet que moi, mais on verra que l'étude des faits m'a conduit à des conclusions différentes des siennes. — 3. *Römische Mythologie*, 2e édit. Une traduction, malheureusement un peu abrégée, de cet excellent ouvrage a été publiée sous ce titre : *Les Dieux de l'ancienne Rome*. Paris, 1855. — 4. *Handbuch der römischen Alterthümer*. Leipzig, 5 volumes. — 5. *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig, 5 volumes. M. Boutroux a commencé la traduction de cet important ouvrage. Il vient d'en faire paraître le premier volume. — 6. *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*. Leipzig, 3 vol. Cet ouvrage a été traduit en français sous ce titre : *Mœurs romaines du regne d'Auguste à la fin des Antonins*. — [Pendant que s'imprimait la première édition de cet ouvrage, M. Hausrath, professeur à Heidelberg, a fait paraître un livre en trois parties, intitulé : *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, dans lequel il s'occupe des questions qui sont traitées ici.]

Je ne me suis pas contenté de dépouiller avec soin les auteurs anciens ; on l'a fait si souvent avant moi que je ne pouvais guère espérer y découvrir des faits inconnus. J'ai voulu aussi recueillir dans les inscriptions les renseignements nouveaux qu'elles peuvent contenir et dont quelques-uns n'avaient pas été encore mis à profit. Je les dois soit à la grande collection des Inscriptions latines publiée par l'Académie de Berlin[1], soit au Recueil d'Orelli, corrigé et achevé par M. Henzen[2], soit enfin aux inscriptions du royaume de Naples de M. Mommsen[3], et à celles de l'Algérie de M. Léon Renier[4]. Je tiens à témoigner d'abord toute ma reconnaissance pour ces savants dont les ouvrages nous rendent les recherches si faciles. J'ai cherché à ne faire des renseignements que j'ai trouvés chez eux qu'un usage légitime ; si, malgré tous mes soins, il m'est échappé des erreurs dans l'appréciation des faits ou dans l'interprétation des textes, je remercie d'avance ceux qui, en me les signalant, me permettront de les corriger.

Avant de finir, j'éprouve le besoin de rappeler

1. *Corpus inscriptionum latinarum.* Berlin. — 2. *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio.* Zurich. Les deux premiers volumes sont dus à Orelli, le troisième à M. Henzen. J'ai désigné le recueil entier sous le nom d'Orelli. — 3. *Inscriptiones regni Neapolitani.* Leipzig. — 4. *Inscriptions romaines de l'Algérie.* Paris.

encore une fois dans quel esprit ce livre a été composé. Il n'a pas été entrepris avec une idée préconçue; j'ai fait tous mes efforts pour me tenir autant en garde contre cette paresse d'esprit qui nous attache trop aux opinions reçues que contre la séduction qu'exercent sur nous les opinions nouvelles. Rien n'est plus loin de ma pensée que d'écrire une œuvre de polémique : les ouvrages de ce genre sont en général stériles; ils ne font qu'enraciner chacun dans ses préjugés et n'ont d'autre résultat que de rendre plus profondes encore les divisions qui nous séparent. Il me semble au contraire qu'en traitant les questions avec le calme et l'impartialité qui conviennent à la science, on a plus de chance de s'entendre. C'est à mon sens un succès médiocre pour un auteur que son livre devienne une arme de guerre dans la main des partis qui se combattent; ce qu'il doit plutôt désirer, ce que je souhaite avec passion pour celui que je donne en ce moment au public, c'est de lui voir produire, suivant la belle expression de M. de Rossi, « des fruits de paix et de vérité »

Novembre 1874.

LA
RELIGION ROMAINE
D'AUGUSTE AUX ANTONINS

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA RELIGION ROMAINE

La religion romaine, quoiqu'elle ait beaucoup changé, n'a jamais entièrement perdu la marque de ses origines : on retrouve chez elle, à tous les moments de sa longue existence, non-seulement les mêmes rites, mais un fonds de croyances semblables, une certaine façon de comprendre les rapports de Dieu avec l'homme et le culte qu'il faut lui rendre, qui sont sa nature même, et qu'elle tient évidemment des peuples auxquels elle doit sa naissance. Aussi convient-il, même quand on ne se propose pas de l'étudier dans son ensemble et qu'on ne prétend embrasser qu'une partie de sa durée, de faire d'abord un retour rapide sur le passé. On connaîtrait mal l'époque dont on veut spécialement s'occuper, si on l'isolait tout à fait du reste. Commençons donc, avant de chercher ce

que la religion romaine est devenue pendant les premiers siècles de l'empire, par jeter au moins un regard en arrière, et disons quelques mots de ces caractères primitifs et persistants qu'elle avait à ses premières années, qu'elle a gardés jusqu'à la fin et qui la distinguent des autres.

I

De quelle manière les Italiens et les Romains ont conçu la Divinité. — Religion des Italiens. — Pauvreté de leurs légendes. — Religion des Romains. — Les dieux des *Indigitamenta*. — Caractère des dieux romains.

La religion primitive des Italiens, dans ses croyances essentielles, ressemblait à celle des autres nations indo-européennes. Ils adoraient les forces de la nature, favorables ou nuisibles, et se les figuraient comme des êtres animés, de sexe différent, dont les rivalités se reproduisent dans les luttes des éléments, et dont l'union explique l'éternelle fécondité du monde. C'est aussi le fond de la religion des Grecs; mais celle des Italiens portait l'empreinte des peuples qui l'avaient faite. Ces peuples étaient en général graves, sensés, prudents, fort préoccupés des misères de la vie présente et des dangers de l'avenir. Comme ils étaient plus naturellement portés vers la crainte que vers l'espérance, s'ils respectaient beaucoup leurs dieux, ils les redoutaient encore davantage, et le culte qu'ils leur rendaient consistait surtout en supplications timides et en expiations rigoureuses. Leur imagination manquait d'abondance et d'éclat : aussi n'ont-ils rien créé qui ressemble au riche développement de légendes poétiques qu'on admire chez les Grecs. Les leurs sont pauvres et naïves; nées dans les rudes labeurs de la vie

agricole, elles ont souvent un caractère étrangement prosaïque. Elles manquent surtout de variété : dans les diverses villes, les mêmes histoires se retrouvent, appliquées à des dieux différents. Le héros fondateur ou bienfaiteur de la cité est d'ordinaire quelque enfant de naissance merveilleuse, fils du dieu Lare qui protége quelque famille illustre, conçu près du foyer de cette famille, quelquefois d'une étincelle qui s'en est échappée[1]. Quand il est jeune, un miracle révèle sa grandeur future ; ce miracle est partout le même, c'est une flamme qui brille autour de sa tête sans la consumer[2]. Pendant sa vie, il est sage, pieux, rangé ; il fait des lois équitables, il enseigne le respect des dieux et de la justice. Après quelques exploits utiles, il disparaît tout d'un coup, « on cesse de le voir[3] », sans qu'on puisse bien dire de quelle manière il s'est évanoui. Il est sans doute allé se perdre dans le sein de la grande Divinité dont tout émane ici-bas (*divus Pater Jupiter*); il se confond avec elle, il perd son nom mortel et prend désormais celui du dieu dans lequel il s'absorbe. C'est ainsi qu'on honora Énée après sa disparition sous le nom de *Jupiter Indiges*, et Latinus sous celui de *Jupiter Latiaris.*

L'Italie avait donc été assez peu féconde en inventions religieuses ; ce mélange de peuples italiens, qui donna naissance à Rome, fut plus pauvre encore. Rome se contenta de prendre les croyances des nations diverses dont

1. C'est ce qu'on raconte de la naissance de Romulus (Plut., *Romulus*, 2), de celle de Servius Tullius (Denys d'Hal., IV, 2), de celle de Cæculus, le fondateur de Préneste (Servius, *Æn.*, VII, 678). — 2. Ce miracle est rapporté par Tite-Live à propos de Servius Tullius (I, 39) ; il se trouve deux fois dans l'*Enéide* de Virgile, attribué à des personnages différents (II, 682 ; VII, 73). A l'époque des guerres puniques, on crut que le vaillant soldat Marcius avait été désigné par les dieux de la même façon dans sa jeunesse (Tite-Live, XXV, 39). — 3. *Non comparuit*, c'est l'expression employée dans toutes ces légendes.

elle était sortie, en essayant de les unir et de les accorder ensemble : elle n'éprouva pas le besoin d'en créer de nouvelles. La seule innovation qu'on lui attribue, c'est d'avoir inscrit sur des registres appelés *Indigitamenta* la liste des dieux qui sont affectés à chaque événement de la vie de l'homme depuis sa conception jusqu'à sa mort, et de ceux qui pourvoient à ses besoins les plus indispensables, comme la nourriture, la demeure, le vêtement[1]. Ils y étaient rangés dans un ordre régulier, avec quelques explications sur le nom qu'ils portent et la formule des prières qu'il convient de leur adresser. Les dieux des *Indigitamenta* ont un caractère particulier et entièrement romain ; je ne crois pas qu'on en trouve ailleurs qui soient tout à fait semblables. Sans doute on a éprouvé dans d'autres pays le besoin de mettre les principaux actes de la vie sous la protection divine, mais d'ordinaire on choisit pour cet office des dieux connus, puissants, éprouvés, afin d'être sûr que leur secours sera efficace. C'est la grande Athénè, c'est le sage Hermès qu'on invoque en Grèce, pour que l'enfant devienne habile et savant. A Rome, on a préféré des dieux spéciaux, créés pour cette circonstance même et qui n'ont pas d'autre usage : il y a celui qui fait pousser à l'enfant son premier cri (*Vaticanus*), et celui qui lui fait prononcer sa première parole (*Fabulinus*); l'un et l'autre ne font pas autre chose et ne sont invoqués qu'en cette occasion. Aussi ne portent-ils en général d'autre nom que celui de leurs fonc-

1. Aug., *De civ. Dei*, VI, 9 : « *Varro commemorare et enumerare deos cœpit a conceptione hominis... deinde cœpit deos alios ostendere qui pertinerent non ad ipsum hominem, sed ad ea quæ sunt hominis, sicuti est victus, vestitus et quæcumque alia quæ huic vitæ sunt necessaria.* » Dans cette énumération, il est plus que probable que Varron suivait l'ordre même des registres des pontifes. — On peut consulter sur les *Indigitamenta* : Ambrosch, *Religionsbücher der Römer*, et Bouché-Leclercq, *les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, 1871.

tions mêmes, comme si l'on voulait faire entendre qu'ils n'ont pas d'existence réelle en dehors de l'acte auquel ils président. Leur compétence est extrêmement bornée; l'action la plus simple donne souvent naissance à plusieurs divinités. Quand l'enfant est sevré, il y en a une qui lui apprend à manger (*Educa*), une autre qui lui apprend à boire (*Potina*); une troisième le fait tenir tranquille dans le petit lit où il repose (*Cuba*). Lorsqu'il commence à marcher, quatre déesses sont chargées de protéger ses premiers pas; deux l'accompagnent quand il sort de la maison, deux le ramènent quand il y rentre (*Abeona* et *Adeona; Iterduca* et *Domiduca*). Les listes étaient donc interminables et les noms multipliés à l'infini. Les Pères de l'Église s'égayent beaucoup de « cette populace de petits dieux condamnés à des emplois infimes », et les comparent à ces ouvriers qui divisent entre eux la besogne pour qu'elle soit plus vite faite. Il n'en est pas moins très-curieux de les étudier : ce sont après tout les dieux les plus originaux de Rome. Elle n'avait pas subi encore l'influence souveraine de la Grèce quand les pontifes rédigèrent les *Indigitamenta*, et les débris qui nous restent de ces registres sacrés peuvent seuls nous faire connaître quelle idée les vieux Romains se faisaient de la Divinité et de quelle façon ils entendaient le sentiment religieux.

Ce qui frappe d'abord, c'est de voir combien tous ces dieux sont peu vivants. On n'a pas pris la peine de leur faire une légende, ils n'ont pas d'histoire. Tout ce qu'on sait d'eux, c'est qu'il faut les prier à un certain moment et qu'ils peuvent alors rendre service. Ce moment passé, on les oublie. Ils ne possèdent pas de nom véritable; celui qu'on leur donne ne les désigne pas eux-mêmes, il indique seulement les fonctions qu'ils remplissent. On a remarqué qu'ordinairement ce nom a la forme d'une épithète; il est donc probable qu'il ne s'est pas toujours employé seul et

que ce n'était d'abord qu'un simple attribut. On en peut conclure avec beaucoup de vraisemblance que dans l'origine il qualifiait une divinité puissante, ou même la Divinité en général, le Père céleste, *divus Pater*, comme on l'appelait, en tant qu'il borne son action à un effet spécial et limité. Ainsi ce dieu *Vaticanus* et ce dieu *Fabulinus*, dont il vient d'être question, ne seraient autres que la Divinité même quand elle veut bien veiller aux premiers cris et aux premières paroles d'un enfant[1]. Les dieux n'étant pas en aussi grande quantité dans les premiers temps, il était nécessaire de donner à chacun d'eux des attributs plus nombreux. «Ces attributs furent exprimés, comme dans les litanies chrétiennes, par des épithètes, dont la liste plus ou moins longue, suivant l'importance du dieu, se déroulait à la suite de son nom. Comme chaque invocation faisait appel, non pas à toute la puissance du dieu, mais à une de ses facultés, l'épithète était, dans la pratique, beaucoup plus importante que le nom et fut employée isolément. Bientôt le souvenir de la relation qui existait primitivement entre le nom et ses qualifications se perdit et les dieux ouvrirent leurs rangs aux épithètes divinisées[2].» Voilà comment les attributs divers d'un même dieu finirent par être érigés en dieux indépendants. C'est au moment où ce changement s'accomplissait que les *Indigitamenta* furent rédigés ; ils ont donc pour nous le grand intérêt de nous faire saisir le polythéisme romain en voie de formation ; mais ils nous montrent aussi que c'est un polythéisme inachevé. Après avoir

1. On peut donc supposer que ces dieux s'appelaient véritablement : *divus Pater Vaticanus, divus Pater Fabulinus.* On retrouve en effet dans les listes des *Indigitamenta* quelques-unes de ces désignations complètes dans lesquelles le nom spécial du dieu se trouve joint comme épithète à celui de quelque grande divinité : *Janus Consivius, Juno Lucina.* — 2. Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, p. 46.

créé tous ces dieux, Rome ne sut pas les faire vivre; ils restèrent vagues, indécis, flottants; ils ne sont jamais arrivés, comme ceux de la Grèce, à prendre des formes bien précises et des traits tout à fait distincts.

C'est, du reste, le caractère général de la religion romaine, et les dieux de Rome ont toujours un peu ressemblé à ceux des *Indigitamenta*. La dévotion de l'Italien était plus timide ou plus respectueuse que celle du Grec; il se tenait plus loin de ses dieux, il n'osait pas les aborder, il aurait craint de fixer sur eux ses regards. Si le Romain se voile la figure lorsqu'il accomplit quelque acte religieux, ce n'est pas seulement, comme le prétend Virgile [1], de peur d'avoir des distractions pendant qu'il prie, c'est surtout pour ne pas être exposé à voir le dieu qu'il invoque. Il sollicite sa présence, il veut le savoir près de lui, écoutant ses vœux pour les exaucer, mais il serait plein d'épouvante si son œil le rencontrait. « Garde-nous, dit Ovide dans la prière qu'il adresse à Palès, de voir les Dryades, ou le bain de Diane, ou Faunus quand il parcourt les champs au milieu du jour [2] »; et jusqu'à la fin du paganisme, le paysan romain eut grand'peur, quand il rentrait le soir chez lui, de trouver quelque Faune sur son chemin [3]. Il résulte de cette timidité de l'Italien que, n'osant pas regarder ses dieux en face, il ne les voit que confusément. Ils n'ont pas pour lui des formes arrêtées, il se les représente par des symboles plutôt que par des images : ici c'est sous la forme d'une lance plantée en terre qu'on adore le dieu Mars, ailleurs une simple pierre figure le grand Jupiter. Selon Varron, Rome est restée 170 ans sans avoir de statues [4]; l'idée d'en placer dans ses temples lui vint de l'étranger : c'est pour imiter

1. *Æn.*, III, 405. — 2. *Fast.*, IV, 761. — 3. Probus, *Virg. Georg.*, I, 10. — 4. Aug., *De civ. Dei*, IV, 31.

l'Étrurie qu'elle installa dans son Capitole ce Jupiter de bois peint, dont on rafraîchissait les couleurs la veille des fêtes pour qu'il y parût dans tout son éclat. Ces anciennes habitudes ne se sont même jamais tout à fait perdues; elles se conservaient dans les campagnes, où les paysans honoraient les dieux en couvrant de bandelettes de vieux troncs d'arbres et en versant pieusement de l'huile sur des blocs de pierre[1]. A Rome même, tandis que tous les temples se remplissaient des chefs-d'œuvre de la Grèce, l'antique Vesta ne voulut pas permettre qu'on élevât aucune statue dans son sanctuaire : elle n'y était représentée que par ce feu sacré qui ne devait jamais s'éteindre[2].

Il est donc probable que, si Rome n'avait pas connu la Grèce, l'anthropomorphisme se serait chez elle arrêté en route. Par lui-même, le Romain éprouve une sorte de répugnance à faire trop ouvertement de ses dieux des êtres comme nous; ce ne sont pas pour lui de véritables personnes, ayant tout à fait une existence individuelle, mais seulement des manifestations divines, *numina*, et ce nom par lequel il les désigne indique parfaitement l'idée qu'il s'en fait. Toutes les fois que la Divinité lui paraît se révéler de quelque façon dans le monde (et comme il est très-religieux, il croit la reconnaître partout), il note avec soin cette révélation nouvelle, lui donne un nom et lui rend un culte. Ces dieux qu'il crée ainsi à tout moment ne sont en réalité que des actes divins; et voilà pourquoi ils sont si nombreux. Aucun peuple n'a jamais possédé un Panthéon plus vaste, et l'on peut appliquer à l'Italie entière ces mots qu'un romancier de l'époque impériale prête à une femme de la Campanie : « Notre

1. Tibulle, I, I, 10. Apulée, *De mag.*, 56. — 2. Ovide, *Fast.* VI, 295.

pays est si peuplé de divinités, qu'il est beaucoup plus facile d'y rencontrer un dieu qu'un homme [1]. » C'est aussi la raison qui donna aux Romains plus qu'à toutes les autres nations de l'antiquité le goût des abstractions divinisées. Comme en réalité tous leurs dieux, même les plus grands, ne sont que des qualités ou des attributs divins [2], et qu'ils ont toujours un peu conservé leur caractère abstrait, il n'est pas surprenant qu'on ait pris vite l'habitude d'introduire de simples abstractions dans leur compagnie. C'est un usage qui ne s'établit ordinairement dans les religions que lorsqu'elles sont vieilles; nous le trouvons à Rome dès les temps les plus reculés. Tullus Hostilius bâtit un temple à la Peur et à la Pâleur, et le Salut ou la Prospérité du peuple romain (*Salus populi romani*) fut de bonne heure une divinité très-fêtée. On en vint plus tard dans ce genre à des exagérations fort surprenantes : sous l'empire on rendit un culte à toutes les vertus des empereurs, et l'on éleva des statues « à la Sécurité du siècle » et « à l'Indulgence du maître [3] ». Ces personnifications étranges, qui probablement ne seraient jamais venues à l'esprit d'un Grec, tenaient à la façon dont les Romains de tous les temps ont conçu la Divinité. Le polythéisme s'était formé chez eux par voie d'analyse abstraite, et non pas, comme en Grèce, par une sorte d'élan d'imagination et d'enthousiasme ; ils sont au fond restés fidèles à cette méthode, et jusqu'à la fin ils ont mis dans le ciel plutôt des abstractions que des êtres vivants.

1. Pétrone, *Sat.*, 17. — 2. C'est ce qu'indique le nom qu'on leur donne : on les appelle le Céleste (*divus Pater*, *dea Dia*), le Favorable (*Faunus*), le Riche (*Dis*), les Bons (*Manes*), etc. — 3. Un magistrat de Cirta se vante d'avoir élevé *statuam æream Securitatis sæculi cum statua ærea Indulgentiæ domini nostri* (Renier, *Inscript. de l'Alg.*, n° 1836).

II

Le sentiment religieux chez les Romains. — Pourquoi Rome n'est pas devenue une théocratie. — Importance du culte. — Caractère minutieux et formaliste des pratiques. — La religion romaine se méfie de la dévotion. — Elle diminue le rôle du prêtre. — Elle cherche à calmer les âmes. — Façon dont les Romains comprennent les rapports de l'homme avec Dieu. — Efforts tentés par les théologiens romains pour rassurer les consciences et diminuer les scrupules. — Succès qu'obtinrent ces efforts.

Ce peuple timide, scrupuleux, effrayé, qui pour protéger l'homme éprouvait le besoin de l'entourer de dieux depuis sa naissance jusqu'à sa mort, qui avait un sentiment si profond de la Divinité, qu'il croyait la retrouver partout, semblait devoir être la proie de toutes les superstitions. Les Pères de l'Église ont comparé les institutions de Numa, avec leurs prescriptions multipliées et minutieuses, à la loi mosaïque [1]; les Romains qui se piquaient de les suivre à la lettre pouvaient être exposés à devenir tout à fait semblables aux Juifs, et l'on se demande comment chez une nation si dévote, l'autorité religieuse n'a pas fini par dominer toutes les autres. Ce qui les préserva de ce destin, ce fut leur sens politique. Jamais peuple n'a été préoccupé autant qu'eux de l'importance et des droits de l'État : ils lui ont tout sacrifié, leurs plus vieilles habitudes et leurs sentiments les plus chers. C'était chez eux une croyance générale que le mort devient dieu et protége les siens; pour qu'il fût plus rapproché de ceux qu'il devait secourir, on l'enterrait dans sa maison, dont il devenait ainsi le bon génie. Un jour pourtant la loi ordonna, pour des raisons d'hygiène, qu'on n'ensevelirait plus personne

1. Tertull., *De præscr.*, I, 45.

dans l'enceinte des villes, et tout le monde obéit à la loi. Cet exemple montre qu'à Rome rien ne résiste au pouvoir civil; la puissance paternelle, malgré l'étendue de ses droits, fléchit elle-même devant lui. Le père de famille est maître absolu de ses enfants, il peut vendre et tuer son fils; mais si ce fils est revêtu de quelque charge publique, le père doit lui obéir comme les autres, et, quand il le rencontre sur son chemin, il faut qu'il descende de cheval devant lui [1].

La religion romaine, si puissante, si respectée qu'elle fût, devait subir le même joug. Elle a donc été soumise à l'État, ou plutôt elle s'est confondue avec lui. Ce qui certainement a le plus aidé à ce résultat, c'est la manière dont se recrutaient les sacerdoces. « Nos aïeux, dit Cicéron, n'ont jamais été plus sages ni mieux inspirés des dieux que lorsqu'ils ont décidé que les mêmes personnes présideraient à la religion et gouverneraient la république. C'est par ce moyen que magistrats et pontifes, remplissant leurs charges avec sagesse, s'entendent ensemble pour sauver l'État [2]. » A Rome, les dignités religieuses n'étaient pas séparées des fonctions politiques, et il n'y avait rien d'incompatible entre elles [3]. On devenait augure ou pontife en même temps que préteur ou consul, et pour les mêmes motifs. Personne ne demandait à ceux qui voulaient l'être des connaissances spéciales ou des dispositions particulières; il suffisait, pour arriver à ces charges comme aux autres, d'avoir servi son pays dans les assemblées délibérantes ou sur les champs de bataille. Ceux qui les obtenaient ne prenaient pas en les exerçant cet esprit étroit et exclusif qui est ordinaire aux castes sacerdotales; ils

1. Tite-Live, XXIV, 44. — 2. *Pro dom.*, I. — 3. Il faut peut-être faire une exception pour les Flamines, et surtout pour le *Flamen dialis*, qui avait des obligations plus étroites que les autres prêtres; aussi ces fonctions furent-elles très-vite délaissées

continuaient à être mêlés au monde, ils siégeaient au sénat en même temps que dans ces grands collèges de prêtres dont ils faisaient partie; leurs fonctions nouvelles, loin de les enlever au gouvernement de leur pays, leur donnaient plus de droit d'y prendre part. Ces soldats, ces politiques, ces hommes d'affaires, appliquaient aux choses religieuses ce bon sens froid et pratique qui les distinguait dans tout le reste. C'est grâce à eux qu'un large courant laïque circula toujours dans la religion romaine, que pendant toute la durée de la république et de l'empire aucun conflit ne s'est élevé entre elle et l'État, et que le gouvernement de Rome, malgré toutes ces démonstrations de piété dont il est prodigue, n'a jamais été menacé de devenir une théocratie.

Leur influence se fait sentir dans toutes les institutions religieuses de Rome. Des gens habitués comme eux à exercer le pouvoir civil savent bien que la loi ne règle que les actions et qu'elle ne peut atteindre les pensées. Aussi sont-ils plus occupés à prescrire des pratiques qu'à imposer des croyances; ils établissent des sacrifices et des cérémonies, ils ne songent pas à instituer des dogmes. La religion, telle qu'ils l'ont faite, se réduit au culte; mais ce culte est encombré de menus détails, et aucun d'eux ne peut être omis. Les pontifes sont aussi des jurisconsultes[1]; l'étude du droit leur a donné certaines habitudes dont ils ne se départent jamais, ils n'ont pas deux façons de procéder, et ils ont fait les lois divines sur le modèle des lois humaines. Dans les unes et les autres, la forme est tout. C'est, du reste, le génie de ce peuple de regarder toujours à la forme plus qu'au fond, et d'être esclave de la lettre. Tite-Live raconte que des soldats révoltés

1. Scævola disait : « *Pontificem neminem bonum esse, nisi qui jus civile cognosset.* » (Cic., *De leg.*, II, 19.)

qui éprouvaient quelque remords de manquer au serment qu'ils avaient prêté à leurs généraux songèrent à les tuer pour mettre leur conscience à l'aise; ils pensaient qu'une fois qu'ils seraient morts, on ne serait plus tenu de leur être fidèle [1]. Tout sacrifice, pour être efficace, doit donc être fait selon les rites, et l'unique souci de celui qui prie est de se conformer exactement à la loi religieuse. Il est vrai que cette loi est si exigeante et si compliquée, que l'exactitude n'est pas tout à fait sans mérite. Quand on a quelque faveur à demander au ciel, il faut d'abord s'enquérir du dieu auquel on doit s'adresser pour l'obtenir. C'est déjà un assez grand embarras : on est exposé à ne pas se reconnaître dans un Olympe si peuplé; il est pourtant, selon Varron, aussi utile de savoir quel dieu pourra venir à notre aide, que d'être informé de l'endroit où demeurent le boulanger et le charpentier, quand nous avons besoin d'eux. Il faut donc être instruit de la spécialité de chacun des immortels et des fonctions diverses qu'ils remplissent, « afin de ne pas imiter par ignorance les comédiens qui, pour faire rire la foule, affectent de demander du vin aux Nymphes et de l'eau à Bacchus [2] ». Il ne suffit pas de connaître les attributs du dieu qu'on veut prier, il est bon de lui donner son nom véritable, celui sous lequel il lui plaît d'être invoqué : si on lui en donnait un autre, il serait capable de ne pas entendre ou de mal écouter. Or, c'est une science très-difficile que de savoir le vrai nom des dieux, et il y a des théologiens qui prétendent que tout le monde l'ignore [3]. Sur cette matière il règne tant d'incertitude que, même quand on invoque le plus grand d'entre eux, celui qui devrait être le mieux connu, on lui dit : « Puissant Jupiter, ou quel

1. Tite-Live, II, 32. — 2. Varro, ap. Aug. *De civ. Dei*, IV, 22. — 3. Serv., *Æn.*, IV, 577 : « *Deorum vera nomina nemo novit.* »

que soit le nom que tu préfères [1]. » Le nom du dieu trouvé, il faut savoir les termes exacts de la prière qu'il convient de lui adresser. Les Romains supposent que les dieux ressemblent au préteur, et que devant eux, comme devant les juges, on perdra son procès, si la requête qu'on leur présente n'est pas dans les formes. Quand on ignore ce qu'il faut leur dire, on va le demander aux pontifes [2]. Ce sont des jurisconsultes sacrés institués précisément pour veiller au maintien scrupuleux de tous les détails du culte. Ils ont des livres où tout est prévu et qui contiennent des prières pour toutes les occasions. Ces prières ressemblent beaucoup aux formules de la jurisprudence. Les gens de l'Orient, habitués à s'abandonner à l'élan de leur cœur quand ils prient, les trouvent diffuses et prolixes. « N'affectez pas, dit saint Matthieu, de parler beaucoup dans vos prières, comme font les païens, qui s'imaginent que c'est par la multitude des paroles qu'ils méritent d'être exaucés [3]. » Cette abondance de paroles, remarquable surtout dans les rituels de la religion romaine, vient du besoin d'être clair. Le Romain qui prie a toujours peur de ne pas bien exprimer ce qu'il veut dire; il a soin de répéter plusieurs fois les choses pour être parfaitement compris. Comme il veut ne laisser place à aucune équivoque, il n'hésite pas à préciser sa pensée par des moyens matériels. Quand il dédie un temple, il en tient la porte; il touche la terre toutes les fois qu'il prononce le mot *tellus*, il lève les bras au ciel quand il parle de Jupiter et se frappe la poitrine lorsqu'il est question de lui [4]. Si les dieux ne le comprennent pas, ce sera vraiment leur faute. Dans ses rapports avec eux,

1. Serv., *Æn.*, II, 351 : « *Jupiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris.* » — 2. Tite-Live, I, 20 : « *Pontificem deinde ex patribus legit... ut esset quo consultum plebes veniret.* » — 3 *Evang.*, VI, 7. — 4. Macrobe, *Sat.*, III, 9, 12.

comme dans tout le reste, il est à la fois très-respectueux et très-prudent[1]. Il cherche surtout à ne pas trop s'engager; il tient à ne laisser aucun doute sur les promesses qu'il fait, de peur d'être obligé de donner plus qu'il ne voudrait. Si l'on oubliait de dire, quand on a fait à quelque dieu une libation de vin nouveau : Soyez gratifié de ce vin que je vous apporte (*mactus hoc vino infero esto*), il pourrait croire qu'on lui promet tout le vin qui est dans la cave, et il faudrait le lui donner[2]. Les moindres paroles ont donc beaucoup d'importance. Pour un seul mot passé, une ville s'impose des dépenses considérables et recommence des jeux très-coûteux. Aussi celui qui prie ne se fie-t-il pas à sa mémoire; il a souvent deux prêtres auprès de lui, l'un qui lui dicte la formule qu'il doit prononcer, l'autre qui suit sur le livre pour s'assurer qu'on n'omet rien en la répétant[3].

Quant aux dispositions de l'âme qu'il faut apporter à la prière, la religion romaine ne s'en occupe pas; elle s'arrête aux pratiques. Pour elle les gens les plus religieux sont ceux qui connaissent le mieux les rites et qui savent honorer les dieux d'après les lois du pays[4]. La piété consiste surtout à se présenter dans leur temple avec le vêtement qui convient et à garder devant eux l'attitude prescrite. « Les dieux aiment qu'on soit pur, dit un poëte; venez les trouver avec un vêtement sans tache[5]. » Non-seulement la religion romaine n'encourage pas la dévotion, mais on peut dire qu'elle s'en méfie. C'est un peuple fait pour agir; la rêverie, la contemplation mystique lui sont

1. A. Gell., II, 28 : « ... *veteres Romani, quum in omnibus aliis vitæ officiis, tum in constituendis religionibus atque in diis immortalibus animadvertendis castissimi cautissimique.* » — 2. Arnobe, VII, 31. — 3. Pline, XXVIII, 2 (3). — 4. Festus, v° *Religiosi*. Cicéron, *De nat. deor.*, I, 41 : « *Est enim pietas justitia adversus deos... sanctitas autem scientia colendorum sacrorum.* » — 5. Tibulle, II, I, 13 : « *Casta placent superis : pura cum veste venito.* »

étrangères et suspectes[1]. Il est avant tout ami du calme, de l'ordre, de la régularité : tout ce qui excite et trouble les âmes lui déplaît. Le père de famille selon le cœur de Caton est assurément très-religieux. Il invoque d'abord ses Lares, quand il arrive à sa ferme; tous les travaux des champs s'ouvrent chez lui par des prières; il offre avant la moisson la *porca præcidanea* à Cérès; il immole au printemps un porc, une brebis et un taureau (*suovetaurilia*) pour purifier ses champs; il donne deux fois par an un dîner à *Jupiter dapalis;* il fait des sacrifices à *Mars Silvanus* pour ses bœufs, et il commence toujours par demander humblement pardon aux dieux inconnus qui habitent un bois sacré quand il lui en faut émonder les arbres[2]. Mais il se garde bien de pousser ses gens à la dévotion. Il craint sans doute qu'ils ne négligent un peu leur maître, s'ils s'occupent trop des dieux. « Que l'esclave fermier, dit Caton, ne célèbre d'autre fête que celle des *Compitalia;* qu'il se garde de consulter jamais ni haruspice, ni augure, ni chaldéen, ni devin d'aucune sorte[3]. » Quant à la fermière, il lui est expressément défendu de faire par elle-même aucun sacrifice ou de charger quelqu'un de le faire à sa place, à moins qu'elle n'en ait reçu l'ordre de son maître ou de sa maîtresse. « Sachez, ajoute Caton, que c'est le maître qui sacrifie pour toute la maison[4]. » La religion romaine, comme toutes celles où domine l'esprit laïque, diminue le rôle du prêtre. Le père de famille, on vient de le voir, prie pour les siens; de même, dans les circonstances graves, le consul s'adresse directement aux dieux de l'État. Ses prières, pour arriver jusqu'au ciel, n'ont pas besoin de passer par l'inter-

1. Serv., *Georg.*, III, 456 : « *Majores religionem totam in experientia collocabant.* » — 2. Cat., *De re rust.*, passim. — 3. *De re rust.*, 5. — 4. *De re rust.*, 193.

médiaire d'un prêtre. Sans doute il est entouré d'augures et de pontifes, mais ils ne sont chargés que d'indiquer à l'officiant les rites à observer et de lui dicter les formules. On a dit avec raison qu'ils ne figurent dans les solennités publiques qu'en qualité de maîtres des cérémonies [1]; encore prend-on toute sorte de précautions pour qu'ils ne soient pas tentés d'exagérer leur importance et d'empiéter sur les droits du magistrat civil. D'ordinaire rien n'enflamme plus les esprits populaires et ne cause plus d'attente ou de terreur que les prédictions de l'avenir : l'annonce d'une grande calamité, l'espérance d'une heureuse fortune à laquelle on ne s'attend pas, peuvent faire naître chez un peuple de ces mouvements subits contre lesquels il n'y a pas de freins. Rome y a mis bon ordre. La divination qu'elle pratique, la seule qu'elle reconnaisse officiellement, n'est pas véritablement une façon de prévoir ce qui doit arriver, mais une simple consultation pour savoir si les dieux sont favorables ou contraires à l'entreprise qu'on prépare. Ils en ont fait une science froide, méthodique, compliquée, qui ne laisse rien à l'imprévu ni à l'inspiration, et qui serait beaucoup plus capable d'arrêter l'élan des âmes que de l'exciter. Toutes les fois qu'on élit des magistrats ou qu'on va prendre une décision importante, quand on est sur le point de commencer une guerre ou de livrer une bataille, les augures observent les oiseaux d'après les rites prescrits, pour connaître la volonté des dieux, mais ils ne peuvent le faire que par l'ordre des consuls Les autres sortes de devins, notamment les haruspices, qui prédisent l'avenir par l'inspection de la foudre, ne sont que tolérés, et l'on affecte de tenir leur art en fort petite estime, même quand on ne dédaigne pas de s'en servir. Dans tous les

1. Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, 315.

cas on a voulu les mettre tout à fait dans l'impossibilité de nuire : une loi défend de révéler aucun oracle au peuple sans l'autorisation du sénat [1]. Ainsi la religion romaine évite avec soin tout ce qui peut être une cause d'agitation. Contrairement à ce qui arrive dans les autres cultes, elle cherche plutôt à calmer l'émotion intérieure qu'à l'exciter. Elle fait un devoir d'être silencieux quand on assiste aux cérémonies sacrées, mais le mot de silence a pour elle une signification bien plus large que pour nous; non-seulement elle ne permet pas qu'on parle, mais elle défend même de penser [2]. Elle a tout fait pour rendre la prière aussi froide que possible ; elle la dépouille de la liberté qui en est l'âme, et ne veut pas permettre à la reconnaissance et à la piété d'employer les expressions qui leur conviennent; elle leur impose une formule à laquelle on ne doit rien changer et dont il faut se servir même quand on ne la comprend plus. Tous les ans, les frères Arvales, quand ils célébraient leur grande fête, se faisaient remettre un papier sur lequel était écrit un vieux chant des premières années de Rome, auquel ils n'entendaient rien depuis des siècles; ce qui ne les a pas empêchés de le répéter fidèlement presque jusqu'à la fin de l'empire.

Ces caractères de la religion romaine sont parfaitement exprimés par le nom qui la désigne; les critiques anciens dérivent en général ce nom (*religio*) de la même racine qui a produit les mots *diligens* et *diligentia;* ils pensent qu'à l'origine il voulait dire simplement exactitude et régularité [3]. Ces qualités, on vient de le voir, étaient les

1. Dion, XXXIX, 5. — 2. Quint., *Declam.*, 265 : « *in templo vero, in quo verbis parcimus, in quo animos componimus, in quo tacitam etiam mentem nostram custodimus...* » — 3. Krahner fait remarquer que les Grecs n'ont pas de mot qui rende exactement celui de *religio* (*Grundlinien zur Geschichte des Verfall der römischen Staatsreligion*, p. 13). Il est certain que ni δεισιδαιμονία, ni surtout εὐσεβεία, ne le traduisent tout à fait.

seules qu'on exigeait alors des gens religieux. Les Romains ont une façon particulière de comprendre les rapports de l'homme avec la Divinité : quand quelqu'un a des raisons de croire qu'un dieu est irrité contre lui, il lui demande humblement la paix, c'est le terme consacré (*pacem deorum exposcere*), et l'on suppose qu'il se conclut alors entre eux une sorte de traité ou de contrat qui les lie tous les deux; il faut que l'homme achète la protection céleste par des prières et des offrandes, mais il serait peu convenable à un dieu qui a bien accueilli un sacrifice de ne pas répondre par quelque faveur. Platon s'élève avec force contre ces sortes de trafics qu'on imagine entre l'homme et la Divinité [1]; ils se retrouvent dans tous les cultes antiques, mais nulle part avec plus d'effronterie naïve qu'à Rome. Les Romains admettent comme un principe que la piété donne droit à la fortune : il est en effet naturel que les dieux préfèrent ceux qui les cultivent, et « quand on est aimé des dieux, on fait toujours de bons profits [2] ». Ce n'est donc pas, comme dans le christianisme, le pauvre qui est l'élu du Seigneur, c'est le riche. Si l'on trouve que les dieux n'ont pas tenu toutes les conditions du contrat, on s'irrite contre eux et on les maltraite. Quand le peuple apprit la mort de Germanicus, pour lequel il avait tant offert de sacrifices inutiles, il jeta des pierres dans les temples, renversa les autels et précipita les statues des dieux dans les rues [3]. On dispute quelquefois sur les termes du traité, et les contractants, comme d'habiles plaideurs, cherchent à se surprendre. C'est ainsi que, dans la légende plaisante rapportée par le vieil historien Valerius d'Antium et qu'Ovide a reproduite [4], Numa par-

1. *Eutyphron.* — 2. Plaute, *Curculio*, IV, 2, 45 : « *Cui homini di sunt propitii lucrum ei objiciunt.* » — 3. Suet., *Cal.*, 5. — 4. *Fast.*, III, 339, Arnobe, V, 1.

vient à éluder les exigences de Jupiter : « Vous me sacrifierez une tête. — A merveille, répond le roi, vous aurez une tête d'ail que je vais prendre dans mon jardin. — J'entends quelque chose qui ait appartenu à un homme. — On vous donnera l'extrémité de ses cheveux. — Il me faut un être animé. — Nous y joindrons un petit poisson. » Jupiter se met à rire et consent à tout. Le traité une fois conclu, il est juste d'en respecter les termes. Il faut rendre aux dieux ce qu'on leur a promis; c'est un grand devoir : l'opinion publique le met au même rang que celui que l'on contracte envers son père et son pays et le désigne par le même mot (*pietas*) ; mais il ne faut pas non plus exagérer la reconnaissance. La loi a établi la manière dont on doit s'acquitter envers les dieux, et c'est une faute d'aller au delà de ses prescriptions. Cette faute, on l'appelle *superstitio*, c'est-à-dire ce qui dépasse la règle établie[1]. Le vrai Romain a horreur de la superstition autant que de l'impiété. Il tient ses comptes en règle avec les dieux : il ne veut pas être leur débiteur, mais il ne veut pas non plus leur donner plus qu'il ne doit. Tandis qu'ailleurs la dévotion véritable ne calcule pas, qu'elle est l'élan sans mesure d'une âme reconnaissante qui cherche à dépasser les bienfaits qu'elle a reçus, à Rome on ne tient qu'à payer exactement sa dette. Le reste est du superflu, et il ne convient pas plus d'être prodigue envers les dieux qu'envers les hommes. On comprend qu'enfermé dans ces limites étroites, l'esprit religieux n'ait pas pu se donner d'essor : c'est précisément ce qu'on avait voulu.

Cette réserve prudente, ce désir d'éviter à l'âme les émotions qui la troublent, ont inspiré aux Romains les

1. C'est par une dérivation de ce premier sens que le mot *superstitio* a fini par s'appliquer surtout aux pratiques tirées des religions étrangères.

précautions infinies qu'ils prennent pour rassurer les consciences et les délivrer de leurs scrupules. Les pratiques étaient si nombreuses et si compliquées dans ce culte formaliste, qu'il était difficile, quelque peine qu'on se donnât, de n'en oublier aucune ou de ne pas commettre quelque erreur en les accomplissant. Les gens timorés ne devaient s'approcher des autels qu'avec effroi; aussi disait-on souvent que la religion et la peur sont inséparables[1]. On a fait à Rome beaucoup d'efforts pour les séparer. Toutes les difficultés qui pouvaient inquiéter les esprits timides étaient ordinairement résolues par les théologiens dans un sens large et libéral. Ils avaient à leur usage une casuistique commode qui donnait le moyen de se tirer très-aisément d'affaire dans les cas embarrassants. On sait, par exemple, que la religion romaine reconnaissait un très-grand nombre de fêtes pendant lesquelles il était interdit de rien faire; ces jours-là, le laboureur devait demeurer oisif, le bœuf restait dans l'étable auprès d'une crèche bien garnie, et la terre aussi avait droit à se reposer. Mais ce repos, s'il eût été absolu, pouvait gêner ou compromettre les travaux des champs; on s'appliqua, dans la pratique, à le restreindre autant que possible. L'autorité religieuse elle-même fut très-complaisante et fournit les moyens d'éluder la loi. « On demandait au pontife Scævola ce qu'il était permis de faire pendant les *féries*, il répondit : Tout ce qui ne peut être négligé sans nous causer un dommage[2]. » C'était, pour un pontife, ne pas se montrer bien rigoureux. Comme chacun était laissé juge dans sa cause, on ne devait jamais manquer de bonnes raisons

1. Serv., *Æn.*, II, 715 : « *Connexa enim sunt timor et religio.* » Ailleurs il dérive *deus* de δέος, qui veut dire crainte (XII, 139). Voyez aussi Cicéron, *De invent.*, II, 22. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 16, 11. Voyez aussi Servius, *Georg.*, I, 269 : « *Scimus necessitati religionem cedere* »

pour se prouver à soi-même qu'un travail était nécessaire, et se donner le droit de le faire même un jour de fête. On décida d'abord qu'on pouvait sans crime retirer son bœuf d'une fosse quand il y était tombé, ou étayer une maison qui menaçait ruine : rien n'était plus naturel ; plus tard, on s'accorda la permission de curer les fossés, sous prétexte de prévenir l'inondation des prairies, de baigner les troupeaux pour les empêcher d'être malades, ou même de finir un ouvrage commencé, parce qu'il pouvait se détériorer s'il était interrompu [1]. Il faut avouer qu'avec ces réserves la loi du repos ne devait être un embarras pour personne. Dans cette religion qui se piquait de tout prévoir d'avance, on avait fixé les jours où il était permis et ceux où il était défendu de livrer bataille. Ces prescriptions pouvaient être fort gênantes à la guerre si on les avait respectées, mais on trouva moyen de les rendre inutiles. Le soldat romain n'a jamais ressemblé au Juif, qui avait tant de répugnance à prendre les armes le jour du sabbat ; il ne se demandait pas, en présence de l'ennemi, s'il avait le droit de se battre, et il ne lui venait pas de scrupule à l'esprit quand le consul donnait le signal du combat. D'ailleurs les théologiens avaient décidé que lorsqu'on est attaqué, « tous les jours sont bons pour sauver sa vie et défendre l'honneur de son pays [2] ». C'est bien ce que devaient penser et ce que devaient dire ces pontifes qui étaient généraux et hommes d'Etat en même temps que prêtres.

Le même esprit se retrouve partout. Rien ne causait plus de trouble et d'anxiété aux consciences timides que ces conseils ou ces ordres qu'à tout moment elles croyaient recevoir des dieux. « Une parole d'un devin, dit Cicéron,

1. Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, p 118. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 16, 20.

l'inspection d'une victime, un mot qu'on entend dire, un oiseau qu'on voit passer, un chaldéen ou un haruspice qu'on rencontre, l'éclair qui brille, le tonnerre qui retentit, la vue d'un objet frappé de la foudre, le fait le plus insignifiant, le plus ordinaire, quand il nous semble prédire quelque chose, tout sert à nous épouvanter, et il ne nous est pas possible de goûter un moment de calme. Il semble que le sommeil devrait être pour nous une sorte d'asile où nous nous reposerions de nos peines et de nos fatigues, et c'est pendant le sommeil que prennent surtout naissance nos soucis et nos terreurs[1]. » Il faut accorder cette justice aux théologiens romains, qu'ils ont tout fait pour rendre ces préoccupations plus légères. Ils ont d'abord établi comme une règle qu'on ne doit pas ajouter foi du premier coup à ce qui semble être un avis des dieux. Il est bon d'attendre, pour y croire, qu'il ait été plusieurs fois répété ou qu'il s'appuie sur d'autres signes non moins manifestes de leur volonté[2]. C'est une sage défiance qui nous empêchera souvent d'être trompés. De plus, il est nécessaire, pour qu'une indication donnée par le ciel soit valable, qu'elle ait été aperçue par celui à qui elle s'adresse; s'il se tient chez lui ou qu'il ferme les yeux à propos, les dieux ne peuvent rien lui faire savoir, et il reste libre d'agir comme il l'entend. Quand Marcellus était bien décidé à tenter quelque entreprise, il ne voyageait plus qu'en litière fermée pour n'être pas gêné par les auspices[3]. Mais, en supposant même que la volonté des dieux soit manifeste et que celui qu'elle concerne en ait été informé, il lui reste encore un moyen de n'y pas obéir. La théologie romaine déclare qu'un auspice, quand il n'a pas été positivement demandé aux dieux, peut être re-

1. *De div.*, II, 72. — 2. Serv., *Æn.*, II, 691. — 3. Cic., *De divin.*, II, 36.

fusé ; celui qui l'aperçoit par hasard est libre de ne pas le prendre pour lui, et l'avertissement que le ciel lui envoie n'a d'effet que s'il consent à l'accepter [1]. Voilà la vie humaine délivrée d'un grand fardeau, et Pline a bien raison de dire que les dieux n'ont jamais donné aux hommes une plus grande marque de leur bonté [2].

Il y a d'autres soucis qui pourraient aussi troubler les fidèles et dont les théologiens les débarrassent sans plus de façons. Par exemple, il ne faut pas qu'ils se tourmentent outre mesure des fautes qu'il n'est pas en leur pouvoir d'éviter. Lorsque Caton se lève au milieu de la nuit pour prendre les auspices, il sait que le silence le plus rigoureux est ordonné, et il se garde bien d'ouvrir la bouche. « Mais, nous dit-il, parmi les esclaves et les servantes, si quelqu'un dit un mot sous sa couverture et que je ne m'en aperçoive pas, je n'en suis pas responsable [3] », et l'auspice n'en est pas moins régulier. Pendant la guerre des Samnites, le consul Papirius trouva un jour une bonne occasion de vaincre l'ennemi. Les soldats brûlaient de combattre, et le *pullarius,* qui partageait leur ardeur, vint annoncer au général que les poulets sacrés donnaient les signes les plus propices et qu'on pouvait entamer sans crainte la bataille. Au moment où elle allait commencer, on apprit à Papirius qu'au contraire les poulets n'avaient pas voulu manger et que le *pullarius* avait menti. « C'est son affaire, répondit-il; s'il a menti, il en portera la peine. Quant à moi, on m'a annoncé que les auspices étaient favorables, et je les tiens pour tels. » En effet, le *pullarius* fut tué dès le début du combat et Papirius remporta la victoire [4]. Il est vraiment curieux de voir quel parti les Romains ont su

1. Serv., *Æn.*, XII, 259, et V, 530. — 2. *Hist. nat.*, XXVIII, 2 (4). — 3. *Orat. in Veturium*, p. 47, éd. Jordan. — 4. Tite-Live, X, 40.

tirer de ce qui était la plus grande imperfection de leur religion; ce respect étroit de la lettre, qui est en tout leur tendance, leur a fourni souvent des moyens commodes de se mettre en règle avec leurs dieux. Quand le rituel ordonnait de leur sacrifier un animal rare qu'il n'était pas aisé de se procurer, on en fabriquait une image en pâte ou en cire et l'on venait la leur offrir [1]. Ce procédé naïf était sérieusement employé dans les circonstances les plus importantes comme dans les moins graves. Pour déclarer la guerre, le fécial devait aller lancer un javelot sur les frontières de l'ennemi. Quand il s'agit de combattre Pyrrhus, on s'aperçut qu'il serait très-long et qu'il n'était pas très-sûr de faire ainsi voyager un prêtre jusqu'en Épire. La difficulté fut habilement tournée. On se trouvait avoir sous la main un soldat de Pyrrhus dont on s'était emparé par hasard: on lui fit acheter un petit terrain dans le cirque Flaminius; avec un peu de bonne volonté on pouvait admettre que c'était un territoire épirote, et le fécial y vint jeter son javelot sans fatigue et sans danger [2].

Tels furent les efforts tentés par les hommes d'État de la République pour épargner aux âmes scrupuleuses les inquiétudes et les terreurs que fait naître la crainte des dieux. Il leur était difficile d'obtenir un succès complet. Par eux-mêmes les Romains n'étaient que trop enclins à la superstition; ils le devinrent plus encore par leurs relations journalières avec les peuples étrangers et le goût que de bonne heure ils prirent pour l'Étrurie. Ces influences du dehors, qui s'appuyaient sur des tendances naturelles, ont été quelquefois chez eux plus fortes que tous les conseils des sages, et l'on n'est pas surpris de trouver dans leur religion la trace de deux esprits diffé-

1. Serv., *Æn.*, II, 115. — 2. Serv., *Æn.*, IX, 53.

rents qui s'y combattent. C'est ce qu'on aperçoit, par exemple, dans le culte qu'ils rendent aux morts. Ils les regardaient primitivement comme des génies protecteurs et secourables qui se contentent de peu et dont on gagne la faveur en leur offrant quelques violettes, un gâteau trempé dans du vin ou une poignée de fèves. Plus tard ils admirent avec les Étrusques que les morts aiment le sang, que les victimes humaines leur sont agréables, et ils instituèrent des combats de gladiateurs pour honorer ceux qu'ils continuaient d'appeler les bons esprits (*Manes*)[1]. Quelques divinités ont éprouvé des changements semblables ; au lieu de voir en elles des êtres bienfaisants et bienveillants, on en a fait des ennemis toujours occupés à tromper et à perdre les mortels. Le bon Silvain lui-même, ce dieu des esclaves et des laboureurs, ce protecteur de la ferme et du champ, si aimé, si vénéré du pauvre, ne s'est-on pas imaginé qu'il se rendait la nuit dans la demeure des nouveau-nés pour leur jeter un sort, et qu'il fallait faire veiller trois hommes armés de balais et de bâtons tout exprès pour le chasser[2] ? Mais ce sont là des exceptions ; la religion romaine, malgré les emprunts qu'elle a faits à celle de l'Étrurie, est loin de lui ressembler. Elle n'était pas en réalité un de ces cultes sombres qui courbent les âmes sous l'épouvante. Les Romains n'ont jamais été, comme les Étrusques, les esclaves soumis de quelques despotes ; la pratique de la liberté leur a donné le sentiment de leur dignité et de leur importance. Quelque respect qu'ils témoignent pour leurs dieux, ils ne s'abaissent pas en leur présence ; ils

1. La loi des Douze Tables défendait aux femmes de se déchirer jusqu'au sang dans les funérailles : « *Mulieres genas ne radunto* » (Schœll, p. 154). Ne serait-ce pas une trace de la résistance opposée par les politiques de Rome à ces idées religieuses de l'Étrurie ? Voy. Serv., *Æn.*, XII, 606. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, VI, 9.

osent même quelquefois rire et plaisanter avec eux. Ce Papirius, que nous venons de voir traiter si légèrement les auspices, au lieu de promettre des temples aux dieux, comme on le faisait ordinairement au milieu d'un combat, fit vœu de verser à Jupiter un verre de bon vin, s'il était vainqueur. Jupiter, dit Tite-Live, fut satisfait de la promesse et lui donna la victoire [1]. Le culte d'Hercule, qu'on célèbre à l'*Ara maxima*, est l'un des plus anciens et des plus respectés de Rome; il est plein de gaieté et de bonne humeur. C'est le dieu de la joie et du succès: la légende raconte qu'un jour il n'avait pas dédaigné de jouer aux dés avec un sacristain de son temple, et qu'ayant gagné la partie, il avait accepté volontiers une belle courtisane, qui était l'enjeu [2]. Tous ceux auxquels survient quelque fortune inespérée s'adressent à lui. Les gens sauvés d'un grand danger croient lui devoir leur salut; les généraux victorieux, les commerçants enrichis, lui font honneur de leur bonne chance : ils lui offrent la dîme du butin qu'ils rapportent ou du profit qu'ils ont fait, et cet argent sert à donner au peuple entier de repas qui se renouvellent souvent pendant plusieurs semaines [3]. On a retrouvé, dans une ville italienne, une vieille inscription en vers saturnins qui rappelle le souvenir de ces fêtes : ce sont deux frères qui acquittent pieusement envers Hercule la dette que leur père avait contractée. « Ce vœu, disent-ils, qu'un père avait fait dans sa mauvaise fortune, quand il désespérait tout à fait de l'avenir, ses fils l'ont accompli. Après avoir payé la dîme et donné le repas promis, ils sont heureux de consacrer ce monument à Hercule; en même temps, ô grand Dieu, ils te prient de leur donner souvent l'oc-

1. Tite-Live, x, 42. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 10, 12. — 3. Crassus régala les Romains pendant trois mois entiers. (Plut., *Crass.*, 2.)

casion de te faire des présents semblables[1]. » Il me semble qu'un Étrusque ne se serait pas exprimé tout à fait ainsi, et qu'en face de ses dieux il aurait craint d'avoir une attitude si aisée ; mais les Romains ont plus d'audace. Malgré certains penchants qui les entraînaient vers la superstition, leur religion n'est jamais devenue une théocratie sévère, et c'est, en somme, l'esprit laïque qui l'emporta chez eux.

III

Opinion favorable des Grecs sur la religion romaine. — Raisons de cette opinion : la religion romaine accoutume à la discipline et à l'obéissance. — Elle est plus morale que celle des Grecs. — Elle se prête mieux aux interprétations philosophiques.

On est aujourd'hui très-porté à maltraiter la religion romaine, et c'est, par exemple, une vérité acceptée de tout le monde qu'elle était tout à fait inférieure à celle des Grecs. Les anciens pensaient tout le contraire. Quand les savants de la Grèce commencèrent à étudier de près les institutions du peuple qui venait de les vaincre, ils furent surtout frappés de l'importance que la religion avait à Rome et de la façon dont on la pratiquait. Les historiens, les érudits, les philosophes, n'ont jamais parlé qu'avec une vive sympathie de ce culte qui nous semble parfois si puéril et si sec. Les éloges qu'ils lui accordent si libéralement nous surprennent beaucoup, et nous sommes d'abord tentés de les expliquer par ce prestige qu'exerce toujours le succès et qui porte à tout admirer chez les peuples à qui tout réussit. Il se trouve pourtant,

1. *Corp. inscript. lat.*, I, n° 1175

parmi ceux qui ont ainsi prôné la religion romaine, des esprits fermes et sensés, des observateurs exacts, comme Polybe, qui auraient su résister à des engouements irréfléchis, et il faut chercher ailleurs des raisons plus sérieuses à leur admiration.

Ces raisons ne sont pas très-difficiles à découvrir. Les Grecs intelligents, qui venaient d'assister à la ruine de leur patrie, n'ignoraient pas les causes qui l'avaient perdue. Les qualités qu'ils remarquaient le plus chez les autres devaient être naturellement celles qui leur avaient surtout manqué et dont leurs malheurs récents leur avaient appris l'importance. C'est ainsi qu'à Rome ils étaient principalement frappés de voir tant d'ordre et de dignité dans la vie privée, tant de discipline et de patriotisme dans la vie publique ; or ces vertus que la Grèce ne connaissait plus et dont l'absence lui avait été si fatale, les Romains déclaraient hautement qu'ils les devaient en partie à leur religion. Polybe accepte tout à fait cette opinion ; il était, comme la plupart des Grecs de son temps, peu croyant pour son compte, très-disposé à se méfier de la dévotion ou à en sourire. Elle lui semblait ridicule dans ces pauvres gens « qui s'arrêtent court dès qu'ils voient passer une belette et vont consulter le devin quand un rat leur a rongé un sac de farine[1] »; il la trouvait dangereuse lorsqu'elle agite tout un peuple, qu'elle lui donne en spectacle les excitations sensuelles du culte d'Adonis et les expiations sanglantes du culte de Cybèle, ou qu'elle le précipite dans les folies des bacchanales. Plus il était tenté de la redouter, plus il devait lui paraître merveilleux qu'on eût fait servir une puissance aussi désordonnée à maintenir la paix publique. Il est sûr que la religion comme l'entendaient les Romains, pre-

1. Théophraste, *le Superstitieux*.

nant l'homme de tous les côtés et enlaçant la vie entière dans un réseau de pratiques rigoureuses, y mettait plus d'ordre et de sérieux, qu'elle enseignait la régularité, qu'elle habituait à l'obéissance. En présence de l'indifférence railleuse ou raisonneuse de leurs compatriotes, des élans déréglés de leurs voisins d'Asie, les sages et les savants de la Grèce étaient charmés autant que surpris de cette piété calme et grave qui sait se maintenir dans les limites fixées et fuit avec le même soin les négligences et les exagérations. Ce qui leur plaisait surtout dans cette religion est peut-être ce qui risque le plus de nous déplaire aujourd'hui. Nous regrettons beaucoup qu'on l'ait privée de sa liberté pour la jeter sous le joug d'un formalisme minutieux; eux, au contraire, qui savaient à quels excès elle s'emporte quand elle est livrée à elle-même, approuvaient beaucoup l'autorité politique de ne pas la laisser tout à fait libre et de la diriger à sa façon. Ces gens, qui n'avaient jamais su se gouverner et pour qui la religion n'était trop souvent qu'une occasion de plus de désordre, ne pouvaient se lasser d'admirer qu'on en eût fait un moyen de gouvernement. Celle des Romains leur semblait donc la création la plus originale d'un peuple pratique et sensé, qui avait réussi à discipliner toutes les forces de l'homme, même les plus déréglées et les plus rebelles, et à les tourner vers un but unique, la grandeur de l'État.

Ils lui trouvaient d'autres avantages qui n'étaient pas moins précieux quand ils l'observaient de plus près : elle leur semblait plus morale que celle des Grecs. Un hasard heureux nous a conservé le plus vieux calendrier de Rome [1]; il ne contient presque que des fêtes champêtres. Ce culte avait donc à l'origine un caractère tout à fait

1. *Corp. inscript. lat.*, I, p. 375.

rustique, et, malgré les changements qu'il a subis, il conserva longtemps quelques traces de sa simplicité primitive. Les Grecs qui visitaient Rome à l'époque d'Auguste étaient fort étonnés de voir qu'on y servait aux dieux, sur des tables de bois, des festins qui ne consistaient qu'en quelques gâteaux de farine et qu'on employait pour les libations non pas des vases d'or ou d'argent, mais de simples coupes de terre [1]. Les Pères de l'Église eux-mêmes, surpris que Numa eût défendu les sacrifices sanglants, le louaient d'avoir fondé une religion honnête (*frugi religio*) [2]. Ces éloges, que faisaient d'elle des indifférents ou des ennemis, justifient les fidèles de l'avoir regardée comme une école de vertus. Polybe, qui l'étudia dans un temps où elle était puissante et respectée, lui attribue une grande influence sur la moralité publique. C'est; selon lui, la crainte des dieux qui fait qu'il y a si peu de voleurs à Rome. « Chez les Grecs, dit-il, si vous confiez un talent à ceux qui manient les deniers publics, en vain vous prenez dix cautions, autant de promesses et deux fois plus de témoins, vous ne pouvez les obliger à rendre votre dépôt. Les Romains, au contraire, qui, comme magistrats ou gouverneurs de provinces, disposent de grandes sommes d'argent, n'ont besoin que de la religion du serment pour garder une inviolable fidélité [3]. » Les dieux des Romains, comme tous ceux des religions anciennes, sont d'abord la personnification des forces de la nature physique, mais ils sont encore autre chose. Leur aspect est double, comme celui du vieux Janus : en même temps qu'ils déchaînent les éléments et conduisent le monde, ils sont aussi fort occupés à régler et à diriger la vie de l'homme ; ils se

1 Denys d'Halicarn., *Antiq. rom.*, II, 19. — 2. Tertull., *Apol.*, 25. — 3. VI, 56.

chargent de le récompenser ou de le punir selon ses mérites, ils se font les défenseurs de la justice et du droit; et ces fonctions qu'ils remplissent sur la terre semblent devenir bientôt plus importantes pour eux que celles qu'on leur attribue dans le ciel. Aucun peuple ancien, dans sa façon de comprendre la divinité, n'a si vite tourné les conceptions physiques du côté moral. Jupiter est le père du jour (*Diespiter*), le dieu du ciel lumineux et serein; on en fait aussitôt le représentant de l'équité. C'est lui qu'on atteste dans les serments et dans les traités; c'est à lui que s'adresse le fécial quand il va demander justice au nom du peuple romain. On ne l'appelle pas, comme la grande Divinité des Grecs, le Père des dieux et des hommes, mais le très-bon et le très-grand (*Jupiter optimus maximus*), et c'est sous ce nom qu'on l'invoque au Capitole dès le temps de Tarquin, avant qu'aucune philosophie ait appris aux Romains les attributs véritables des dieux [1]. Vesta, personnifiant le feu qui purifie tout, devient aussi la déesse de la pureté. On lui consacre des vierges auxquelles on donne son nom, et l'on fait aux prêtresses qui se vouent à son service une loi rigoureuse « d'être chastes parmi les chastes, pures parmi les pures ». Aucun culte n'a créé autant de dieux pour protéger la maison : il a ses Génies, ses Lares, ses Pénates, tous également honorés chez le pauvre comme chez le riche. Quoique leurs attributions soient à peu près semblables, l'un ne fait pas tort à l'autre : on ne saurait trop avoir de défenseurs autour du foyer domestique. C'est vraiment la religion de la vie intérieure et de la famille. En somme, cet Olympe est moins brillant, moins majestueux que celui des Grecs,

1. Preller, *Röm. Myth.*, p. 218. Zeller, *Relig. und Philos. bei den Römern*, p. 6.

mais il est plus voisin de l'homme, il semble plus fait pour lui, il convient mieux à sa vie morale. Un critique de nos jours a raison d'appliquer à la religion romaine ce que Cicéron disait de la philosophie de Socrate : elle aussi « fit descendre la divinité du ciel, la fixa sur la terre, l'introduisit même dans les maisons et la força de régler la vie et les mœurs des hommes[1] ».

Il était naturel que ce mérite fût alors regardé comme le plus important de tous. Depuis que la Grèce avait vieilli, sa religion ne pouvait plus la satisfaire. Après le grand mouvement philosophique qui venait de s'accomplir chez elle, il était bien difficile qu'elle se contentât des croyances de ses premières années. Parmi les gens éclairés, quelques-uns étaient devenus résolûment impies, un grand nombre flottaient sans se décider entre l'incrédulité et l'indifférence; les autres, c'est-à-dire les timides qui ne peuvent consentir à se séparer des opinions d'autrefois, les conservateurs qui regardent les croyances religieuses comme une force dont un État a grand'peine à se passer, tous ceux qui par sentiment ou par raison voulaient rester fidèles au culte de leurs pères ne pouvaient s'empêcher, malgré leur bonne volonté, de s'y sentir souvent gênés. C'est à ceux-là surtout que la religion romaine parut admirable, et il faut avouer qu'elle était faite pour leur plaire. Non-seulement ils en appréciaient beaucoup les mérites, mais elle eut cette chance que ses défauts passèrent alors pour des qualités: elle tira, par exemple, un profit très-inattendu de cette pauvreté et de cette sécheresse qu'on lui reproche aujourd'hui. Depuis qu'on était moins naïf et plus raisonneur, les belles légendes qui avaient si merveilleusement inspiré la poésie grecque étaient devenues un grand embarras. On avait perdu le

1. Cic., *Tusc.*, v, 4. Preuner, *Hestia-Vesta*, p. 369.

sens des vieux mythes qui expliquaient la création des êtres et la fécondité de la nature par l'hymen de la terre et du ciel. Ce n'étaient plus que des histoires légères qui scandalisaient les gens rigoureux et dont se moquaient les railleurs. La religion romaine, qui n'avait pas su créer de légendes, se trouvait à l'abri de ces reproches ; on lui fit un grand mérite de sa stérilité. Denys d'Halicarnasse remarque avec admiration « qu'on ne raconte pas parmi les Romains qu'Uranus ait été mutilé par ses fils, que Saturne ait dévoré ses enfants pour les empêcher de le détrôner, et qu'à son tour Jupiter ait chassé Saturne de son royaume et l'ait enfermé dans les prisons du Tartare [1]. » Les poëtes latins eux-mêmes, qui devraient être plus indulgents pour ces antiques récits, se croient obligés par patriotisme de féliciter leur pays de n'avoir pas d'histoire fabuleuse. « Nos campagnes, dit Virgile, dans son éloge de l'Italie, n'ont pas été retournées par des taureaux qui soufflaient le feu de leurs naseaux. On n'y a jamais semé les dents d'une hydre monstrueuse; jamais une moisson de guerriers n'a surgi du sol toute hérissée de casques et de piques [2] ». Et Properce, opposant Rome à ces petites villes de la Grèce, si fières de leurs souvenirs mythologiques, lui dit : « Toi, au moins, tu n'as rien dans le passé dont ton histoire ait à rougir [3]. » Il ne fut pas moins utile à la religion romaine de n'avoir pas établi de dogmes et de ne se composer que de pratiques ; c'était une imperfection dont profita la liberté de conscience. Pourvu qu'on prît la peine de se conformer exactement aux règles du culte national que son antiquité rendait respectable, on pouvait penser des dieux ce qu'on voulait, et l'on usa sans scrupule de la permission. Il y avait alors précisément beaucoup de bons

1. *Ant. rom.*, II, 23. — 2. *Georg.*, II, 140. — 3. III, 22, 20.

esprits qui, malgré la séduction qu'exerçait sur eux la philosophie, hésitaient à se séparer trop ouvertement des religions populaires. Pour éviter les déchirements intérieurs et les ébranlements politiques qui suivent d'ordinaire ces ruptures violentes, ils cherchaient quelque façon d'accorder ensemble les croyances anciennes et les doctrines nouvelles. La religion romaine fut celle qui se prêta le plus volontiers à ces compromis. La première condition pour s'accorder avec elle était de lui faire accepter l'unité de Dieu, et elle s'y trouvait assez disposée : ce polythéisme qui nous a paru si incomplet et si vague se laissait plus aisément que tout autre ramener au monothéisme. Les Romains ayant répugné longtemps à donner à leurs dieux une forme précise et une existence individuelle, il en résultait qu'il était plus facile de les réunir et de les grouper ensemble. Des êtres animés, distincts et divers, auraient résisté davantage à ces fusions; les dieux de Rome, qui n'avaient point d'histoire ni de figure, se laissaient faire. Comme ce n'étaient pas des personnes véritables, mais seulement des manifestations divines (*numina*), il ne coûtait pas d'en réunir plusieurs ensemble et de les rapporter au même dieu qui s'était trouvé recevoir des noms différents parce qu'il agissait de différentes manières. C'est ainsi qu'en faisant rentrer tous ces dieux les uns dans les autres, en les regardant comme des attributs et des qualifications de la même divinité, on arrivait sans trop de peine à recomposer l'unité divine. Sur ce point et sur beaucoup d'autres, que j'indiquerai plus tard, la religion romaine, sans être trop dénaturée, pouvait à peu près s'accommoder avec la philosophie. Elle avait au moins cet avantage de n'être pas tout à fait contraire aux progrès que venait de faire l'esprit humain. Les esprits sages et modérés, qui souhaitaient rester fidèles au culte de leur pays sans faire

trop de violence à leur raison, s'y trouvaient un peu moins mal à l'aise qu'ailleurs; aussi la proclamaient-ils supérieure à toutes les autres.

Toutes ces raisons expliquent pourquoi ce ne sont pas les vrais dévots, mais les politiques et même les incrédules qui lui donnent le plus d'éloges; peu d'écrivains en ont mieux parlé que Cicéron, qui n'y croyait pas : « Si l'on compare, dit-il, le peuple romain aux autres nations, on verra qu'elles l'égalent ou même le dépassent dans tout le reste ; mais il vaut mieux qu'elles par le culte qu'il rend aux dieux[1]. » Et ailleurs : « C'est par la religion que nous avons vaincu l'univers[2]. » Cette opinion propagée par des sceptiques, c'est-à-dire par les seuls qui auraient eu quelque intérêt à la combattre, fut acceptée partout sans contestation ; il fut convenu, chez les Grecs aussi bien que chez les Romains, que Rome était la ville la plus religieuse du monde[3]; que sa piété l'élevait au-dessus des hommes et des dieux[4], qu'enfin elle lui devait sa grandeur et ses conquêtes, et ce préjugé prit tant de force, qu'il devint dans la suite un obstacle sérieux à la propagation du christianisme, et que les Pères de l'Église se crurent souvent obligés de le combattre .

1. *De nat. deor.*, II, 2. — 2. *De har. resp.*, 9. — 3. Salluste, *Cat.*, 12 : « *majores nostri religiosissumi mortales.* » — 4. Virg., *Æn.*, XII, 839 : « *Supra homines, supra ire deos pietate videbis.* » — 5. Voyez surtout Prudence, *Contra Symm.*, II, 520.

CHAPITRE SECOND

LA RELIGION ROMAINE A LA FIN DE LA RÉPUBLIQUE

I

La religion romaine s'altère sous la république. — Cause des changements qu'elle subit : son mélange avec la religion grecque. — Indifférence ou hostilité des plébéiens. — Attaques des poëtes. — Résultat de ces attaques.

Ces qualités essentielles de la religion romaine que nous venons d'indiquer se sont assez fidèlement conservées chez elle pendant toute son existence. Tant qu'elle a vécu, elle a tenu aux pratiques plus qu'aux croyances et s'est occupée surtout à régler les formes extérieures de la dévotion ; elle a toujours exigé le respect minutieux des formules, elle a eu plus de soin de calmer les âmes que de les enflammer, elle a aimé l'ordre et la régularité, elle a cherché l'utile, elle s'est subordonnée à l'État. Aussi les observateurs superficiels, comme Denys d'Halicarnasse, lui retrouvant toujours à peu près la même apparence, se figuraient-ils qu'elle n'avait jamais changé. Elle-même se flattait volontiers d'être immobile et éternelle, comme ce rocher du Capitole sur lequel était assis son principal sanctuaire. Il est pourtant certain que depuis le temps des rois jusqu'à celui des empereurs elle a subi des alté-

rations nombreuses et profondes. C'est ainsi qu'à une époque fort ancienne s'opéra la fusion des dieux de Rome avec ceux de la Grèce, et que les deux religions se confondirent si bien qu'il nous est aujourd'hui difficile de les séparer. Je ne crois pas qu'il y ait ailleurs un autre exemple d'un changement si grave qui se soit accompli avec si peu de bruit et qui ait moins rencontré de résistance. Il fut étrangement favorisé par le caractère même de la religion romaine : on a vu qu'elle n'avait point de dogmes, peu de légendes, et que ses dieux sans histoire et sans figure n'étaient presque que des abstractions. Les fables grecques n'eurent rien à supplanter pour s'établir à Rome ; elles ne rencontrèrent en face d'elles que le vide et purent l'occuper presque sans qu'on s'en aperçût. Elles s'insinuèrent en silence dans ces espaces vacants, trouvant dans leurs légendes quelque raison d'être à des rites qui n'avaient pas de raison, expliquant par quelqu'un de leurs mythes un vieil usage dont l'origine s'était perdue, rattachant entre elles toutes ces divinités solitaires par des liens d'affection ou de parenté. En apparence rien n'était changé : les registres des pontifes continuaient à ignorer les fables nouvelles, les dieux conservaient leurs anciens noms et on les honorait toujours comme autrefois; mais si l'extérieur de cette antique religion était resté le même, la mythologie grecque, en la pénétrant, l'avait renouvelée.

Elle reçut bientôt d'autres atteintes. Il était impossible que la foi naïve des premières années ne s'affaiblît pas avec le temps; celle des plébéiens surtout était exposée à devenir vite assez tiède. Primitivement ils n'avaient pas plus de place dans la religion que dans la cité. Non-seulement l'accès des sacerdoces leur était interdit, mais ils étaient formellement exclus du culte public; ils ne pouvaient prier que dans leur maison et avec leur famille les

dieux de leur patrie [1]. Dans cette longue lutte qu'ils soutinrent pour conquérir l'égalité civile, leurs adversaires se servirent surtout de la religion pour les repousser. Toutes les fois qu'une loi populaire allait être votée, il se trouvait quelque augure pour déclarer qu'il paraissait dans le ciel des signes défavorables, et l'assemblée était légalement dissoute. Quand les plébéiens demandaient qu'on les admît aux dignités publiques, on ne manquait pas de leur répondre dédaigneusement : « Comment pourriez-vous devenir préteurs ou consuls ? vous n'avez pas le droit de prendre les auspices, *auspicia non habetis.* » Et comme un magistrat n'entreprenait rien sans les consulter, il s'ensuivait qu'un plébéien ne pouvait être magistrat. Il était impossible, on le comprend, que le peuple fût très-attaché à une religion qui le repoussait avec tant d'insolence et qui fournissait si complaisamment des armes à ses ennemis. Aussi remarque-t-on que tous ceux qui défendent ses intérêts sont en général mal disposés pour elle. Dans le récit que nous fait le pieux Tite-Live de la seconde guerre punique, toutes les fois que les plébéiens l'emportent, la religion se trouve mal de leur triomphe. Les consuls populaires se rendent toujours coupables de quelque faute envers elle : ils n'écoutent pas les avertissements des dieux, ils omettent des sacrifices ou des expiations nécessaires. Il est vrai qu'après leur défaite, l'aristocratie reprend le dessus, et qu'avec elle se ranime l'esprit religieux. Le patricien Fabius proclame solennellement « qu'il faut moins imputer le désastre de Trasimène à l'ignorance et à la témérité du consul qu'à son mépris des cérémonies et des auspices », et il fatigue la ville de prières et de supplications de

1. C'est ce que fait entendre le consul Decius quand il dit : « *Deorum magis quam nostra causa expetimus ut quos privatim colimus publice colamus.* » (Tite-Live, x, 7.)

toute sorte[1]. Le peuple, déjà en possession de l'égalité civile, venait alors de conquérir aussi l'égalité religieuse ; il avait obtenu le droit d'arriver à tous les sacerdoces importants. Plus tard il fit décider que l'ancienne forme de la *cooptatio*, par laquelle les colléges de prêtres se recrutaient eux-mêmes, serait presque partout remplacée par l'élection populaire. Le choix du grand pontife lui-même fut abandonné aux comices par tribu. Ce fut une nouvelle cause de décadence pour la religion romaine. Quand la nomination des prêtres fut livrée aux caprices de la foule et aux compétitions des partis, on ne se soucia pas toujours de choisir les plus dignes ou les plus capables ; ce furent les plus influents ou les plus habiles qui l'emportèrent. Dès lors les traditions achevèrent de s'altérer, les cérémonies furent négligées et l'esprit religieux se perdit. Un clergé se recrutant lui-même et fermé aux influences du dehors se serait opposé avec énergie aux innovations dangereuses, il aurait opiniâtrément maintenu les institutions anciennes; tandis que des prêtres occupés d'intérêts mondains et d'ambitions politiques ne pouvaient être pour elles que des défenseurs tièdes ou des ennemis déguisés.

Les patriciens, au contraire, avaient beaucoup de motifs de rester fidèles à la vieille religion : elle autorisait leurs prétentions, elle consacrait leurs priviléges, elle n'était faite que pour eux ; aussi est-ce chez eux qu'elle s'est conservée le plus longtemps dans sa pureté. Les corporations où ils dominaient sans mélange, comme celle des frères Arvales, restèrent jusqu'à la fin étroitement attachées aux anciens rites ; les grandes familles gardaient encore les usages du passé quand ils étaient oubliés ailleurs[2]. Il y avait pourtant une raison qui, chez les patriciens aussi, devait amener à la longue la

1. Tite-Live, XXII, 9. — 2. Val. Max., 1, 5, 4.

perte des traditions nationales : c'est le goût de plus en plus vif que cette aristocratie éprouvait pour les arts et les sciences de la Grèce. Dès l'époque des guerres puniques, les gens distingués commencèrent à lire les écrivains grecs. Ils admirèrent Homère et les tragiques, d'abord dans des traductions fort incomplètes, puis dans la majesté de l'original ; plus tard on leur fit connaître les orateurs et les philosophes : « Ce fut, dit Cicéron, non pas un faible ruisseau, mais un large fleuve d'idées et de connaissances qui pénétra chez nous[1]. » Au milieu du VIe siècle, « la Muse au vol rapide vint visiter la nation sauvage de Romulus[2] ». La littérature latine commença, sous la protection et avec l'aide de l'aristocratie. Elle ne fut d'abord qu'un pâle reflet de celle des Grecs ; issue de l'imitation, elle n'a pas connu cette période de foi naïve que traversent d'abord celles qui naissent et croissent par un effort libre et spontané. Comme elle se modela dès ses débuts sur un art vieilli, elle n'a pas eu de jeunesse. Elle commence par le théâtre, la dernière forme que l'art des Grecs eût inventée, celle qui demande le plus de réflexion et de science, et dans le théâtre grec, le poëte qu'elle imite de préférence, c'est le plus récent de tous, Euripide, un philosophe, un sceptique, un raisonneur, le dernier produit d'une muse fatiguée. C'est vraiment un spectacle étrange que de voir cette littérature débuter par où les autres finissent, de lui trouver tant d'inexpérience avec si peu de naïveté, et de rencontrer à la fois chez elle la marche hésitante d'un enfant et la sagesse désenchantée d'un vieillard. Le premier poëte qu'on ait conservé d'elle, le comique Plaute, n'est pas précisément un incrédule, mais c'est un indifférent, qu'aucun scrupule n'arrête quand il s'agit d'amuser ses spectateurs. Il

1. *De Rep.*, II, 19 — 2. A. Gelle, XVII, 21, 45.

n'hésite pas à parodier les formules les plus vénérables de la religion romaine dans les occasions les plus légères. « Les augures sont favorables, dit un esclave qui va faire un mauvais coup; le pic et la corneille volent à gauche, le corbeau vole à droite : les dieux approuvent mon entreprise [1]. » Tous ces fripons qu'il met en scène, avant de commencer leurs exploits, appellent sur eux la protection divine et s'expriment avec une gravité religieuse : « Puisse ce que je vais faire m'être utile, heureux et profitable! » Quand ils ont réussi, ils remercient les dieux par une prière aussi solennelle, aussi encombrée de mots inutiles que celle qu'un pontife dicterait à un général victorieux : « Jupiter, dieu riche, illustre, puissant, respecté, fils d'Ops, maître des hommes, je te rends grâce de ce présent, de cette fortune, de cette richesse dont tu m'as comblé [2]. » Ces plaisanteries nous semblent déjà un peu fortes; Ennius est pourtant bien plus hardi. Plaute n'était qu'un indifférent qui cherchait à rire, Ennius est un sceptique décidé qui raisonne son incrédulité. L'un écrivait pour le gros public qu'égayaient déjà les plaisanteries sur les dieux et leur clergé ; l'autre songe surtout à ce cercle de gens distingués dont il s'est fait le maître, et qu'il se flatte d'avoir rendus des Grecs accomplis [3]. Ces disciples auxquels il révèle les trésors de la Grèce sont avides d'en jouir, ils veulent tout connaître ; même les spéculations philosophiques sur la nature des dieux, sur l'origine des mythes, sur le sens des légendes, quoique bien subtiles et bien hardies pour eux, piquent leur curiosité. Pour les contenter, Ennius traduisit l'*Histoire sacrée* d'Evhémère, où l'on prouvait que tous les dieux avaient été d'abord des hommes; il traduisit aussi un

1. *Asin.*, II, 1, 11. — 2. *Persa*, II, 3, 1. — 3. *Ann.*, XI, 2. (éd. Vahlen) : « *Contendunt Græcos Graios memorare solent sos.* »

poëme attribué à Épicharme qui les représentait comme de simples allégories physiques. Les incrédules pouvaient choisir entre ces deux explications et croire à leur gré, ou bien que Jupiter n'était autre que l'éther, c'est-à-dire la partie la plus subtile et la plus élevée de l'air, ou que c'était un ancien roi de Crète, qui de son vivant avait fait grand peur à ses sujets et à ses ennemis et qu'ils avaient mis dans le ciel après sa mort. Il est probable qu'entre ces deux opinions, Ennius se déclarait pour la dernière[1] : c'était un libre penseur qui ne se gênait pas pour maltraiter les dieux dans ses tragédies. Il y représentait, par exemple, un personnage qui n'a pas eu à se louer du sort et qui nie résolûment la Providence parce qu'il trouve qu'elle ne l'a pas traité selon ses mérites. « Je crois, disait-il, qu'il y a des dieux dans le ciel et je le soutiendrai toujours, mais j'affirme qu'ils ne s'occupent pas du genre humain. S'ils en avaient souci, les bons seraient heureux, les méchants malheureux : or c'est le contraire qui arrive[2]. » Et Cicéron ajoute que ces maximes épicuriennes qui détruisent toute religion étaient accueillies au théâtre par des applaudissements unanimes[3].

On se demande vraiment comment les magistrats romains, qui d'ordinaire étaient des gardiens si vigilants de l'ordre public et prenaient tant de peines pour maintenir les institutions anciennes, ont souffert qu'un poëte se permît de parler ainsi devant le peuple rassemblé. Il est probable que le théâtre leur semblait un lieu de divertissement futile et qu'ils n'attachaient pas d'importance à ce qui pouvait s'y débiter. L'expérience ne leur avait pas appris qu'à la longue les lettres forment l'opinion publique ; ils ne se doutaient pas que ces maximes qui leur parais-

1. Cicéron semble le dire : « *(Evhemerus)... quem noster et interpretatus et secutus est Ennius.* » (*De nat. deor.*, I, 42). — 2. Ennius, *Telamo* (Ribbeck, p. 44). — 3. *De div.*, II, 50.

saient sans gravité parce qu'elles étaient prononcées sur un théâtre et qu'elles tombaient de la bouche d'un histrion, accueillies avidement par le peuple et conservées dans ses souvenirs, finiraient par être la règle des croyances et des mœurs. Ils avaient pourtant défendu qu'on attaquât personnellement un citoyen sur la scène, et les tribunaux condamnèrent un acteur qui s'était permis d'interpeller par son nom le poëte Attius [1]; mais ils ne se croyaient pas tenus aux mêmes égards envers les dieux. Ils se disaient sans doute que ces dieux dont il était question dans les tragédies imitées du grec étaient ceux de la Grèce, et ils trouvaient inutile de les faire respecter sur la scène de Rome. Ce qui semble prouver que tel était surtout le motif de leur indulgence, c'est que, dans les pièces dont le sujet est romain, la religion ne paraît plus aussi légèrement traitée. Les quelques fragments qui nous restent des tragédies composées sur Paul Émile et sur Decius contiennent des débris de prières dont l'accent est plein de gravité et d'émotion [2]. Le *Brutus* d'Attius représente Tarquin consultant les devins sur un songe qui le trouble. Ces malheureux devins, si raillés ailleurs, y sont l'objet de beaucoup d'égards; Tarquin leur parle avec respect et ils lui répondent d'un ton sérieux et solennel, comme des gens qui savent leur importance [3]. On voit bien que ce sont des devins de Rome, et que les faiseurs de tragédies ne se croient plus le droit de s'en moquer. Dans tous les cas, l'autorité avait grand tort de faire ces différences et de permettre aux acteurs revêtus du pallium ce qu'elle défendait à ceux qui portaient la toge. A ce moment les dieux romains ne pouvaient plus être distingués des dieux grecs,

1. *Rhet. ad Herenn.*, II, 13. — 2. Pacuvius, *Paulus*, I. Attius *Decius*, 4, édit. Ribbeck. — 3. Attius, *Brut.*, 1 et 2.

et les coups qui frappaient les uns atteignaient aussi les autres. Le Jupiter qu'on nous montre dans l'*Amphitryon* courant les aventures galantes, et dont le complaisant Mercure approuve l'humeur amoureuse, n'est sans doute que le Zeus des poëtes grecs; mais depuis longtemps la foule avait pris l'habitude de le confondre avec la grande divinité des Latins : il portait à Rome le même nom, il remplissait à peu près les mêmes fonctions; il était naturel que le peuple ne fît plus entre eux de différence et qu'il attribuât les fredaines du fils de Kronos au dieu très-bon et très-grand du Capitole.

On sera convaincu que la littérature et le théâtre n'ont pas été sans influence sur le scepticisme des dernières années de la république, si l'on remarque que ce sont les institutions que les poëtes attaquent avec le plus de vivacité qui paraissent alors le plus ébranlées. Caton constatait que de son temps deux haruspices ne pouvaient pas se regarder sans rire; il avouait même que l'ancienne et vénérable institution des augures était en décadence[1]. Or ce sont précisément les devins de toute sorte que le théâtre latin malmène le plus volontiers. On les appelle des fainéants ou des insensés, des aveugles qui ne savent pas se conduire et qui veulent montrer la route aux autres, des misérables qui vous promettent des trésors et vous empruntent une drachme, des voleurs qui demandent de l'argent et ne donnent que des paroles[2]. C'est une sorte de lieu commun, même dans la tragédie, où la raillerie n'est guère à sa place, que de se moquer d'eux. Quand on voit l'art augural tomber dans un si grand discrédit à la fin de la république, n'est-on pas en

1. Cic., *De divin.*, I, 15. — 2. Ennius, *Telamo*, 2. Attius, *Astyanax*, 4. Dans ce dernier passage, les devins qu'on raille sont appelés *augures*, comme ceux de Rome.

droit de croire que les insultes qu'on prodiguait ainsi aux devins de la Grèce ont fini par déconsidérer ceux de Rome? Nous venons de voir aussi qu'Ennius fit connaître aux Romains les ouvrages d'Épicharme et d'Évhémère, dans lesquels on essayait d'expliquer les anciens mythes et de les rendre raisonnables en les dénaturant. Ces livres, sans doute, furent bien accueillis des curieux; ce qui semble le prouver, c'est que vers la même époque un homme qui était probablement un des lecteurs d'Ennius, peut-être un de ses disciples, entreprit d'appliquer ces systèmes d'interprétation à la religion romaine elle-même. Comme il savait qu'on n'aimait guère les nouveautés, il voulut donner plus d'autorité à son œuvre en l'attribuant au plus ancien et au plus respecté des législateurs religieux de Rome. En 572, un scribe découvrit dans son champ deux grands coffres de pierre dont le couvercle était scellé avec du plomb et qui portaient des inscriptions grecques et latines : elles disaient que l'un des deux coffres était le tombeau de Numa Pompilius, fils de Pompo, et que l'autre contenait ses ouvrages. Le premier fut ouvert et trouvé vide : le temps avait consumé les restes du vieux roi. Dans l'autre, il y avait deux paquets arrangés avec soin et composés chacun de sept volumes. Les uns étaient écrits en latin et traitaient du droit pontifical; les autres, écrits en grec, renfermaient un commentaire philosophique sur les institutions de Numa. La découverte fit du bruit et les livres étaient lus avec avidité, quand un préteur avertit le sénat qu'ils contenaient des principes contraires à la religion nationale et pouvaient lui être nuisibles. Le sénat ordonna qu'ils seraient brûlés sur le forum, en présence du peuple [1]. Ces livres étaient évidemment apocryphes; les

1 Tite-Live, XL, 29 Pline, *Hist. nat.*, XIII, 13 (27).

historiens disent qu'ils semblaient tout neufs et que le faussaire s'était trahi en se servant, pour les écrire, d'une matière aussi fragile que le papier. Ils étaient l'œuvre d'un réformateur inconnu qui voulait faire entrer la religion romaine dans des voies nouvelles et l'accommoder de quelque façon avec la philosophie. Cinq ans auparavant, le sénat avait découvert et puni la société des bacchanales ; plus de sept mille personnes furent convaincues d'avoir pris part au culte secret de Bacchus, qui venait d'Étrurie et que l'Étrurie elle-même tenait de la Grèce et de l'Orient [1]. Le mal était profond, la répression fut terrible : la moitié des coupables fut punie de mort. C'étaient là des symptômes manifestes que cette vieille religion ne suffisait plus ni aux lettrés ni au peuple, puisqu'on allait chercher ailleurs des croyances nouvelles, ou qu'on imaginait des explications savantes qui permettaient d'accepter avec moins de répugnance les croyances anciennes.

II

Tentatives pour arrêter la décadence de la religion romaine. — Scipion Émilien et ses amis. — Leurs opinions religieuses. — Séparation qu'on établit entre l'homme et le citoyen, entre les sentiments qu'il est permis d'avoir dans la vie privée et ceux qu'il faut exprimer dans la vie publique. — Conséquences de cette séparation. — Opinions religieuses de Cicéron. — Indifférence ou incrédulité de la société de Rome à la fin de la république.

Dès le VIe siècle, la décadence de la religion romaine était visible, elle devait frapper et inquiéter les esprits prévoyants. Aussi pendant le temps qui s'écoule entre les Gracques et César, des tentatives sérieuses furent-elles

1. Tite-Live, XXIX, 8.

faites pour l'arrêter. Une école savante, à laquelle appartenaient Ælius Stilo et son illustre disciple Varron, se donna la tâche de fouiller avec patience et avec amour le passé de ce vieux culte. De même qu'on essaya chez nous, à l'époque de la Restauration, de ramener les indifférents aux croyances chrétiennes par un retour à l'étude du moyen âge, on revint alors aux antiquités nationales, et surtout aux antiquités religieuses. Il sembla que cette religion serait moins légèrement traitée si l'on en savait mieux l'histoire; en faisant connaître l'origine et la signification de ces anciens usages, en montrant qu'ils rappelaient presque toujours quelque souvenir patriotique, on espéra les rendre plus vénérables. Le temps est pour les religions à la fois un affaiblissement et une force; pendant qu'il use les croyances, il leur donne cet aspect antique qui impose le respect. Ces tentatives, qui vinrent de divers côtés et prirent des formes différentes, avaient pourtant un caractère commun : elles étaient moins l'œuvre de dévots que de politiques et furent faites dans l'intérêt de l'État plutôt que dans celui de la religion. Il nous semble aujourd'hui que, pour ranimer la foi chez les autres, il faut d'abord l'avoir soi-même; les réformes qui se sont accomplies dans diverses églises chrétiennes ont eu pour auteurs des gens pieux et convaincus. Chez les Romains, ceux qui venaient au secours de la religion en péril étaient surtout des patriotes zélés, ils ne se piquaient pas d'être des croyants sincères. Varron n'hésite pas à reconnaître qu'on racontait sur les dieux des fables absurdes; il avoue de bonne grâce que ce culte, dont il était le champion, avait été mal fait « et qu'il s'y prendrait autrement, s'il pouvait le refaire[1] »; mais il existait depuis longtemps, l'État s'était bâti sur lui, et l'on ris-

1. S. Aug., *De civ Dei*, IV, 31.

quait, en ébranlant la base, de renverser l'édifice qu'elle soutenait. Ces défenseurs du culte officiel, on le comprend, ne pouvaient pas demander aux autres plus qu'ils n'exigeaient d'eux-mêmes. Aussi se bornaient-ils à recommander l'observation des pratiques ; quant aux croyances personnelles, la loi ne s'en était pas préoccupée, on n'avait le droit d'en demander compte à personne, et ils entendaient bien garder eux-mêmes sur ce point toute leur liberté.

Cette façon d'agir n'était pas nouvelle à Rome, et l'on pratiquait déjà ces accommodements dans l'entourage du second Africain. Cette réunion brillante de politiques et de gens d'esprit qui s'était formée autour du vainqueur de Carthage exerça, comme on sait, beaucoup d'influence sur la société romaine du VIe siècle. Elle comprenait des personnes d'origine et d'occupations fort diverses : on y voyait des Romains et des Grecs, des philosophes, des poëtes, des historiens mêlés à des hommes d'État et à des gens du monde. Pour parvenir à s'entendre, quand on est parti de points si éloignés, pour pouvoir jouir à l'aise des plaisirs de la société, « le plus grand bien de la vie humaine », il faut se faire des concessions réciproques ; dans ces rapports de tous les jours les oppositions s'amoindrissent et s'effacent, et les opinions qui semblaient d'abord le plus contraires trouvent moyen de se rejoindre. D'ailleurs l'homme illustre qui fut le centre de ces réunions était porté par lui-même à ces ménagements et à ces transactions. C'était une nature sage et mesurée, ennemie des extrêmes ; il essayait, en politique, de n'être d'aucun parti, les trouvant tous exagérés, et il se montrait aussi hostile aux prétentions des aristocrates, quoiqu'il leur appartînt par la naissance et les traditions, qu'à l'esprit entreprenant et factieux de la démocratie [1]. Il

1. Mommsen, *Hist. rom.*, liv. IV, ch. 2.

aimait la Grèce avec passion, mais il ne pensait pas qu'il fallût tout prendre chez elle; il ne voulait en imiter même les meilleures choses qu'avec prudence, de peur d'altérer, par un mélange trop brusque, les grandes qualités du caractère romain. Il gardait pour la vie intérieure et retirée le charme des entretiens littéraires et philosophiques. C'est seulement après les séances du sénat ou les assemblées du forum, et pour se reposer des affaires publiques, qu'il lisait Xénophon, qu'il causait avec Panætius ou Polybe, et qu'il écoutait les pièces de Térence. Quand il remplissait les fonctions que ses compatriotes lui avaient confiées, il ne voulait être que Romain. Sa censure fut presque aussi sévère que celle de Caton, et il y eut occasion de faire fermer les écoles de danse et de chant. Quoiqu'il fût doux et humain par tempérament, il n'hésita pas à se faire l'exécuteur rigoureux des rancunes de Rome contre son ancienne rivale. Il est vrai qu'il pleura quand il vit Carthage en flammes; mais au moment où il versa ces larmes qui lui ont fait tant d'honneur, Polybe nous dit « qu'elle était tout à fait ruinée et anéantie [1] ».

Dans la façon dont Scipion et ses amis se conduisaient envers la religion de leur pays, le même esprit se retrouve. Il était difficile qu'elle pût tout à fait les contenter : leur maître, le philosophe Panætius, se trouvait être précisément un des rares stoïciens qui fût mal disposé pour les religions populaires, et les disciples suivaient sans doute l'opinion du maître. Un des personnages importants de ce groupe, le terrible railleur Lucilius, qui attaquait si durement les hommes, n'épargnait pas toujours les dieux. Ses traits tombaient quelquefois « sur les inventions des Faunus et des Numa », c'est-à-dire sur le culte national,

1. Polybe, XXXIX, 3.

et il se moquait de ceux qui le pratiquaient avec trop de crédulité. « Ils ressemblent, disait-il, aux petits enfants qui croient que toutes les statues de bronze sont vivantes et les prennent pour des hommes; eux aussi voient des réalités dans toutes ces fictions et supposent une âme cachée sous ces formes d'airain. Exposition de peintres, mensonge et chimère que tout cela [1] ! » C'est aussi tout à fait un libre penseur que Polybe. Jamais historien n'a fait à la Providence une part aussi petite que lui dans les affaires humaines : il demande qu'on n'ait recours à elle que pour les faits dont aucun raisonnement ne peut rendre compte, et réduit son rôle à n'être plus que l'explication des choses inexplicables [2]. Il n'hésite pas à dire que la religion romaine a été inventée par des politiques adroits, et les félicite sincèrement d'avoir trouvé un si bon moyen de tenir les hommes. « S'il était possible qu'un État ne se composât que de sages, une institution semblable serait inutile ; mais comme la multitude est inconstante de son naturel, pleine d'emportements déréglés et de colères folles, il a bien fallu, pour la dominer, avoir recours à ces terreurs de l'inconnu et à tout cet attirail de fictions effrayantes [3]. »

Voilà sans doute ce que l'on pensait autour de Scipion, et l'on peut croire sans témérité que dans les vers de Lucilius et dans les appréciations de Polybe se retrouve la trace des entretiens de ces gens d'esprit. Cependant ceux d'entre eux qui étaient engagés dans les affaires se gardaient bien de paraître indifférents ou railleurs quand on discutait au forum et au sénat des questions religieuses. Ils affectaient, au contraire, de traiter avec le

1. Lucil., xv, 2 (édit. L. Müller). — 2. xxxvii, 4. — 3. vi, 56 : λείπεται τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν.

plus grand respect la religion de leur pays et s'opposaient de toute leur force aux innovations qui pouvaient l'ébranler. La première fois qu'on essaya de donner au peuple l'élection des prêtres, l'ami le plus cher de Scipion, Lælius, qui voyait les dangers de cette proposition, la combattit avec énergie, et il prononça à ce sujet un discours resté célèbre, où il faisait l'apologie du culte national. Cicéron ne pouvait pas le lire sans attendrissement, et il trouve que Lælius « parle d'or » quand il défend les institutions de Numa [1]. Ceux même qui, n'étant pas magistrats, pouvaient garder entièrement leur franc-parler, et que nous venons de voir en user volontiers, se ravisaient pourtant quelquefois et s'exprimaient d'un autre ton. Polybe blâme ses contemporains « de rejeter les opinions que leurs pères avaient sur les dieux et sur l'autre vie [2] », et Lucilius nous dit, quand il veut nous donner une mauvaise opinion de son temps : « Personne ici ne respecte les lois, la religion ni les dieux [3]. » Évidemment leur rôle est double et leurs sentiments changent suivant la situation qu'ils prennent; comme citoyens ils se trouvent portés à défendre les institutions que comme hommes ils attaquent sans scrupule.

Cette sorte de divorce entre les sentiments de la vie publique et ceux de la vie privée ne choquait alors personne, et l'on n'y trouvait aucune hypocrisie. Un magistrat, dans ses fonctions, devait avoir une attitude particulière, une façon de penser et de parler convenue; il fallait qu'il parût ignorer certaines choses qu'il savait très-bien, et qu'il exprimât des idées et des opinions qui n'étaient pas tout à fait les siennes : c'était l'usage et la règle. Tout le monde admirait les gens qui remplissaient

1. *De nat. deor.*, III, 17 : « *aureola oratio.* » — 2. VI, 56. — 3. *Fragm. incert.*, 78 (édit. L. Müller).

ce rôle avec naturel; on leur permettait, quand la représentation était finie et qu'ils étaient rentrés chez eux, de dépouiller leur dignité et de faire comme Scipion et ses amis, qui se poursuivaient à coups de serviettes autour des tables, en attendant que le dîner fut prêt[1]. Il était naturel qu'on eût l'idée d'appliquer aux croyances religieuses cette distinction commode entre l'homme et le citoyen. Elle permettait d'unir ce qu'on devait à la stabilité de l'État avec ce qu'on croyait se devoir à soi-même. Grâce à elle, on pouvait se passer sans scrupule le plaisir de discuter et de raisonner de tout, qui était devenu très-vif depuis qu'on étudiait la philosophie grecque. Cette autorisation qu'on accordait d'être incrédule chez soi, pourvu qu'on parût croyant en public, mettait tout le monde à son aise. « Il est bien difficile de nier l'existence des dieux, disait-on à un pontife. — Sans doute, répondait-il, devant le peuple assemblé; mais dans un entretien familier, devant quelques personnes, il n'y a rien de plus simple[2]. » « Nous sommes seuls, disait un augure, nous pouvons chercher la vérité sans crainte[3] »; et il établissait que la divination n'existe pas. Un personnage important de l'époque de Marius, le grand pontife Scævola, voulait qu'on distinguât soigneusement la religion du citoyen (*religio civilis*) de celle des poëtes, qui ne se composait que de fables, et de celle des philosophes, qui contenait des explications plus ou moins heureuses sur la nature et les attributs de Dieu. On peut penser des deux dernières ce qu'on voudra; mais il faut respecter l'autre[4]. Elle est, du reste, facile à contenter, elle n'exige que l'accomplissement minutieux des cérémo-

1. Horace, *Sat.*, II, 1, 72, et la note d'Acron sur ce passage. — 2. Cic., *De nat. deor.*, I, 22. — 3. Cic., *De div.*, II, 12. — 4. S. Aug., *De civ. Dei*, IV, 27

nies ordonnées par les rituels sacerdotaux. Voilà quel était le dernier mot de la sagesse romaine au sujet de la religion.

Si l'on veut apprécier ce que produisit ce système, il faut chercher à connaître où en étaient à Rome les croyances religieuses vers la fin de la république. Notre première idée pour le savoir est d'interroger les œuvres de Cicéron, qui contiennent, comme on sait, toute la vie de son temps. Malheureusement, les renseignements qu'elles nous donnent à ce propos sont assez confus ; ils diffèrent suivant la nature de l'ouvrage où l'on va les prendre. Cicéron semble changer de sentiment sur la religion avec le public auquel il s'adresse. Ses discours, ses traités dogmatiques, sa correspondance, qui nous le montrent successivement comme citoyen, comme philosophe et comme homme, nous le font voir sous trois aspects divers. Dans ses harangues judiciaires ou politiques, quand il parle en homme d'État, il tient à passer pour un croyant sincère. Il énumère complaisamment les miracles qui ont annoncé la gloire de son consulat [1]. Son ennemi Clodius ayant été tué au pied du mont Albain, où l'on adorait Jupiter, et devant le temple de la Bonne Déesse, il en prend occasion de composer une tirade pathétique et de montrer que les dieux finissent toujours par punir les impies [2]. Ailleurs, au sujet de prodiges observés par les haruspices et auxquels il fait profession de croire, il déclare solennellement que « quelque goût qu'il ait pour les lettres, il ne s'est jamais livré tout à fait à cette littérature qui éloigne et détourne de la religion [3] ».

Il aimait pourtant beaucoup la philosophie, et sa philosophie n'était pas de celles dont la religion romaine

1. *Catil.*, III, 8. — 2. *Pro Mil.*, 31. — 3. *De har. resp.*, 9.

pût tirer un grand avantage. Nous trouvons parmi ses œuvres un traité sur la *Nature des dieux*, et un autre sur la *Divination*. Dans tous les deux, il maltraite beaucoup les religions populaires; il raille, sans se gêner, les dieux et leurs fables, les devins et leurs miracles. Le dernier est net, ferme, précis, sans hésitation ni sous-entendu; Cicéron y dit sincèrement sa pensée. Il détruit les arguments de ceux qui prétendent qu'il y a une science pour connaître l'avenir, et ne veut pas permettre qu'on mette la superstition sous la protection de la philosophie. Il était pourtant augure et en tirait vanité; nous savons qu'il accomplissait régulièrement ses fonctions et qu'il n'a jamais songé à les quitter. On a eu tort de lui en faire un crime : il pouvait les garder sans se mettre tout à fait en désaccord avec ses principes. « Quoi qu'on pense des auspices, dit-il, il faut les conserver pour ne pas choquer les opinions du peuple et à cause des services qu'ils peuvent rendre à l'État [1]. » La divination en soi n'est qu'une chimère, mais dans des mains habiles elle peut empêcher une assemblée populaire de commettre quelques sottises. L'augure, en intervenant au bon moment, retarde l'élection d'un homme dangereux ou le vote d'une loi funeste : c'est un répit laissé au bon sens public pour se reconnaître; si fragile que soit cette dernière barrière, il est bon de la conserver au moment où les autres sont détruites, et quand les factieux attaquent l'État de tous les côtés. Nous ne trouvons donc rien qui nous embarrasse dans le traité de la *Divination*. L'autre ouvrage est plus difficile à comprendre : les conclusions en sont moins nettes, ou plutôt il n'a pas de conclusions. Cicéron y réfute les opinions émises par les philosophes grecs sur la nature des dieux; il ne songe pas à nous dire

1. *De div.*, II, 33.

quelle est la sienne, ni s'il en a une. Nous sortons de ce grand débat, où s'agitent les questions les plus graves, incertains, hésitants, sans pouvoir démêler les sentiments de l'auteur et le dessein de son livre. Il y introduit un grand personnage, Cotta, qui, sous prétexte d'attaquer la manière dont les stoïciens démontrent l'existence de Dieu et la Providence, les compromet toutes les deux. Cotta raisonne tout à fait comme un théologien catholique qui cherche à ruiner tous les systèmes et à démontrer l'impuissance de la raison pour rendre la révélation plus nécessaire. Il déclare qu'en fait de religion il veut tout à fait s'en tenir à celle qu'ont instituée ses ancêtres. La philosophie lui est suspecte, elle ébranle les croyances qu'elle prétend affermir [1]. Aussi prend-il pour maîtres les Coruncanius, les Scipion, les Scævola, et non pas un Zénon, un Cléanthe ou un Chrysippe. « On a le droit, dit-il, de demander à un philosophe la preuve de ses opinions, tandis qu'il faut accepter même sans preuve celles de nos aïeux [2]. » Cotta parle en pontife, mais en s'exprimant ainsi il se trompe vraiment d'époque. Quand ce traité fut composé, la république n'existait plus. L'avénement d'un régime nouveau avait ébranlé ou détruit les institutions anciennes. Il n'était plus possible de faire uniquement reposer les croyances religieuses sur des traditions à moitié perdues, et c'était vouloir leur ruine entière que de leur donner des appuis qui s'écroulaient. Nous savons que ceux qui lurent cet ouvrage, à ce moment de désarroi, pour y chercher des raisons de croire, furent déconcertés ; de nos jours, on a cru surprendre dans cette absence de conclusions formelles un athéisme qui se déguise. C'est, je crois, aller trop loin. Ces négations hardies ne conviennent guère à Cicéron et répugnent

1. *De nat. deor.*, III, 4. — 2. III, 2.

à sa nature comme à ses opinions ordinaires. Il s'en est plus tard défendu; il affirme qu'« il n'a pas voulu nier l'existence des dieux, mais seulement réfuter les preuves qu'en donnaient les philosophes[1] »; et, quand on le connaît, ce dessein n'est pas invraisemblable. Il faisait profession d'être de la secte académique, c'est-à-dire qu'étant irrésolu par tempérament, il essaya de se prouver qu'il devait l'être par principe. L'étude de ces systèmes grecs qui se brisaient les uns contre les autres l'avait rendu fort indécis. Moins les opinions de tous les philosophes lui paraissaient sûres, plus il était choqué de leur dogmatisme pédant. Il ne pouvait supporter, ni ces épicuriens « qui ne veulent douter de rien et parlent des choses divines avec tant d'assurance, qu'ils semblent toujours revenir tout fraîchement de l'assemblée des dieux[2] »; ni ces stoïciens qui abondent si volontiers dans leur propre sens et débitent de telles exagérations sur la Providence, « qu'on dirait vraiment, à les entendre, que les dieux eux-mêmes ont été fabriqués pour l'usage des hommes[3] ». Non-seulement il trouve leurs raisons peu solides, mais il s'irrite de les voir si confiants et si décidés. Il éprouve, en les entendant parler avec cette arrogance, l'impression que ressentent les esprits incertains en présence d'affirmations trop tranchantes : elles les impatientent et leur donnent la tentation de sortir de leur réserve pour affirmer des opinions contraires. C'est ce qui sans doute entraîne Cicéron dans cet ouvrage un peu au delà de sa pensée véritable et le fait paraître plus sceptique qu'il ne l'était réellement. Il ne l'est plus dans ses autres traités philosophiques. Partout il affirme l'existence de Dieu, qui lui paraît suffisamment démontrée par le con-

1. *De divin.*, I, 2. — 2 *De nat deor.*, I, 8. — 3. *De nat. deor.*, I, 2.

sentement de tous les peuples; il aime à développer les belles doctrines de Platon sur l'immortalité de l'âme, et son ton, quand il en parle, est pénétrant et convaincu. Il les avait exposées à la fin de sa *République*, il y revient dans ses *Tusculanes*. A mesure que le temps s'assombrit et que l'avenir paraît plus menaçant, il s'attache avec plus de force à cette dernière espérance. Il nous semble qu'il devait y songer souvent aux heures de tristesse et de péril, et nous sommes tenté de croire que si sa mort avait été moins brusque, il aurait voulu, comme Caton d'Utique, ne prendre congé de la vie qu'après avoir relu le *Phédon*.

Mais ici nous nous trompons encore, sa correspondance nous le prouve; elle ne confirme pas l'opinion que ses discours ou ses ouvrages philosophiques nous donnaient de lui, et nous le montre sous un troisième aspect, différent des deux autres. Nous avons déjà dit que la religion n'y tient aucune place, pas plus celle des philosophes que celle du peuple. Dans ce millier de lettres, écrites à des personnages si divers et pour des occasions si variées, il ne lui arrive jamais d'aborder, même en passant, les questions qu'il avait proclamées les plus importantes de toutes et qui devaient être, selon lui, la principale occupation d'un esprit sensé [1]. Il a vu périr sa fille qu'il adorait, il a presque assisté à la ruine de son pays; jamais en ces tristes moments une idée religieuse n'a traversé son esprit, jamais il n'a cherché à oublier les amertumes de la vie présente par les perspectives de la vie future. Quand la fin approche, il n'a pas d'autres consolations à offrir à lui ou aux autres que celles des épicuriens qu'il a si vivement combattus. « Heureux, dit-il, nous devons mépriser la mort; malheureux, il

1. *De nat. deor.*, II, 1.

nous faut la souhaiter, car il ne reste plus aucun sentiment après elle [1]. » Ces nobles espérances d'immortalité dont il a rempli ses ouvrages ne lui reviennent jamais à la pensée dans ses malheurs ou dans ses périls. Il semble ne les avoir exprimées que pour le public et n'en fait pas d'usage lui-même; elles sont restées dans ses livres et ne paraissent pas avoir pénétré dans sa vie. Celui que nous avons vu tour à tour serviteur respectueux des dieux de son pays et partisan passionné des doctrines philosophiques de la Grèce n'est plus ici qu'un indifférent.

Les contemporains de Cicéron lui ressemblent ; on retrouve chez eux les mêmes contradictions que nous avons signalées dans ses ouvrages, et elles aboutissent au même résultat, l'indifférence. On ne peut pas dire sans doute que la vieille religion n'eût pas conservé de fidèles ; les femmes surtout en pratiquaient pieusement toutes les cérémonies. Cicéron mande à son ami Atticus que sa grand'mère est morte du déplaisir que lui causait son absence « et de la frayeur qu'elle avait eue que quelque accident n'empêchât de célébrer les fêtes de Jupiter [2] ». On sait que la femme de Cicéron, Terentia, était très-dévote et que son mari la chargeait de faire pour lui des sacrifices à Esculape quand il était guéri de quelque malaise [3]. Il se trouvait aussi des hommes, et probablement en grand nombre, qui restaient attachés aux croyances anciennes. Appius était un augure convaincu, plein de confiance dans les poulets sacrés [4]. Lentulus, le complice de Catilina, qui s'était chargé de mettre le feu à Rome, croyait aux oracles de la Sibylle [5]. Milon, comme

1. *Ad fam.*, v, 16. Voyez aussi vi, 21, 3. — 2. *Ad Att.*, i, 3. — 3. *Ad fam.*, xiv, 7. — 4. Cic., *De leg.*, ii, 13. Appius évoquait aussi les morts. — 5. Cic., *Cat.*, iii, 5

un brigand italien de nos jours, fit un vœu avant de tuer Clodius, et s'en acquitta dévotement lorsque son ennemi fut mort [1]. Quand Marius, pour ne pas assister au retour de Metellus, son ennemi, que le peuple rappelait à Rome, partit pour l'Asie, il feignit d'aller faire un pèlerinage au temple de la Mère des dieux [2] : il pensait sans doute que ce prétexte paraîtrait assez plausible. Il arrivait quelquefois aussi aux moins crédules d'être pris d'accès subits de crédulité. Sylla, qui avait volé les trésors de Delphes, portait sur lui une petite image d'Apollon qu'il embrassait de temps en temps, comme Louis XI, et à laquelle il adressait de ferventes prières quand il était menacé de quelque péril [3]. C'était surtout aux pratiques des cultes étrangers qu'on avait recours dans les moments d'inquiétude et de terreur soudaines. La réputation des anciens oracles était fort diminuée. Varron prétend que « leur voix effrayante ne se faisait plus entendre dans les forêts [4] ». Delphes avait perdu tout son crédit [5]; mais, en revanche, on consultait beaucoup les astrologues et les chaldéens. Marius avait la plus grande confiance dans une Syrienne, la prophétesse Martha, qui lui avait été recommandée par sa femme ; il l'emmenait avec lui dans sa litière et sacrifiait d'après ses ordres [6]. Le bruit courait que Vatinius, qui se prétendait pythagoricien et se moquait des auspices, essayait d'évoquer les morts en leur immolant les enfants [7]. Il y avait donc encore

1. Ascon., *Schol. Cic.*, édit. Orelli, II, p. 41. — 2. Plut., *Marius*, 31. — 3. Plut., *Sulla*, 29. Plutarque raconte une histoire plaisante à propos de ce vol fait à Delphes. Sylla avait envoyé pour prendre le trésor le Locrien Caphis, qui hésita beaucoup à commettre ce sacrilége. Caphis écrivit à Sylla qu'un miracle s'était produit et qu'on avait entendu résonner la lyre d'Apollon. Sylla lui répondit que c'était la preuve que le dieu était enchanté qu'on lui prît son argent. (Plut., *Sulla*,) 12. — 4. *Menipp. Fragm.*, p. 173, édit. Riese. — 5. Cic., *De div.*, I, 19. — 6. Plut., *Marius*, 17. — 7. Cic., *In Vatin.*, 6.

beaucoup de croyants et de superstitieux à la fin de la république romaine. Lucrèce le constate quand il dit que la peur multiplie tous les jours les temples des dieux sur la terre[1]; il le prouve encore mieux par la violence de sa polémique : on ne s'emporte ainsi, on ne se donne tant de peine que lorsque l'on combat un ennemi qu'on sait redoutable. Il me semble pourtant qu'à tout prendre, parmi les lettrés et les gens riches, les indifférents devaient être les plus nombreux. La correspondance de Cicéron ne nous le montre pas seul, elle nous fait connaître toute la société distinguée de ce temps. Aucune ne fut plus étrangère à ce que les modernes appellent la vie religieuse. Tous ceux qui font alors quelque figure dans le monde se livrent au monde tout entiers; ils ne sont occupés que de leurs plaisirs ou de leurs affaires. En général, ils se donnent pour épicuriens, ce qui leur permet de ne pas s'occuper des dieux pendant qu'ils vivent et de n'avoir aucun souci de ce qui leur arrivera après leur mort. Ils le sont au sens le plus grossier du mot, comme ce Pison que Cicéron appelle « un philosophe sorti d'une étable à pourceaux[2] ». Ils semblent l'être non-seulement en théorie et en pratique, mais de tempérament et d'instinct, tant ils sont à l'aise dans cette doctrine ! C'est le caractère de presque toute cette jeunesse qui paraît dans les lettres de Cicéron, des plus fermes républicains comme Cassius, aussi bien que des Curion et des Dolabella, qui aidèrent César à renverser la république. C'est de ce côté, c'est-à-dire vers cette préoccupation exclusive des choses matérielles et cette indifférence absolue des intérêts religieux, que s'acheminait cette société élégante, et elle aurait à la longue entraîné tout le reste avec elle ; car c'est l'usage que les

1 Lucr., v, 1168. — 2. *In Pis.*, 16.

gens riches et lettrés forment l'opinion publique : la foule, qui a les yeux sur eux, finit toujours par conformer ses sentiments à leurs idées, comme elle règle ses mœurs sur leurs exemples.

Voilà quelles furent les conséquences de cette séparation qu'on avait voulu établir entre la religion du citoyen et celles des philosophes ou du peuple. On avait cru que, pour sauver les anciennes institutions, il suffisait de les mettre à part du reste, et qu'on pouvait sans danger permettre de penser et de dire des dieux ce qu'on voulait, à la condition d'accomplir exactement les cérémonies consacrées; tandis qu'on poursuivait un grand personnage, M. Æmilius Scaurus, pour avoir négligé quelques sacrifices [1], on laissait César, grand pontife, nier impunément l'immortalité de l'âme devant le sénat. On en était ainsi venu à une sorte de formalisme vide, qui, n'étant soutenu par rien, devait un jour ou l'autre s'effondrer. Quand les gens sages, que la philosophie grecque avait instruits de leurs devoirs, entendaient vanter cette piété des conservateurs romains, qui consistait à sacrifier à des dieux auxquels on ne croyait plus, ils répondaient : « La piété, ainsi que les autres vertus, ne peut pas consister en de vains dehors [2] », et comme il leur coûtait de se rendre complices de ce mensonge, ils ne sacrifiaient plus qu'avec négligence. On s'était trompé quand on avait espéré qu'en isolant les pratiques de toute réflexion et de toute croyance, on pourrait les faire durer plus longtemps : des rites qui ne disent rien à l'esprit ni à l'âme cessent bientôt d'être régulièrement accomplis. Cicéron regardait le maintien des auspices

1. Meyer, *Orat. Rom. fragm.*, p. 256. Il faillit être condamné. — 2. Cic., *De natura deorum*, I, 2 : « *In specie fictæ simulationis, sicut reliquæ virtutes, pietas inesse non potest.* »

comme nécessaire au salut de la République, mais les auspices n'étaient vraiment plus de son temps qu'une comédie; on y répétait de vieilles formules auxquelles on n'attachait plus aucun sens, et l'augure ne se faisait pas scrupule d'affirmer qu'il avait tonné à gauche, quand il n'avait pas tonné du tout[1]. On pouvait donc prévoir qu'un jour ou l'autre ces cérémonies, qui n'intéressaient plus personne, seraient tout à fait abandonnées, et la religion officielle, qu'on avait seule voulu sauver, était inévitablement condamnée à périr. Déjà la décadence en était sensible : les temples tombaient en ruine, les biens des dieux étaient mis au pillage; on n'hésitait pas à s'emparer des bois sacrés pour agrandir ses domaines, et Cicéron rapporte qu'un grand seigneur avait un jour volé sans façon une chapelle sur le Cœlius[2]. Le droit pontifical se perdait[3], beaucoup d'anciennes fêtes ne se célébraient plus, des sacerdoces importants avaient cessé d'être occupés, l'indifférence régnait partout; et Varron déclarait solennellement, en tête de ses *Antiquités divines*, qu'il craignait que la religion romaine ne pérît bientôt, « non par l'attaque de quelque ennemi, mais par la négligence des fidèles[4] ». C'est en cet état d'affaiblissement visible et de ruine prochaine que la trouva l'empire.

1. Cic., *De divin.*, II, 34. Denys d'Halicarnasse, II, 6. — 2. Varron, *De ling. lat.*, V, 49. Cic., *De har. resp.*, 15. — 3. Cic., *De orat.*, III, 33. — 4. S. Aug., *De civ. Dei*, VI, 2.

LIVRE PREMIER

LA RELIGION ROMAINE PENDANT LE SIÈCLE D'AUGUSTE

LIVRE PREMIER

LA RELIGION ROMAINE PENDANT LE SIÈCLE D'AUGUSTE

CHAPITRE PREMIER

RÉFORMES RELIGIEUSES ET MORALES D'AUGUSTE.

I

Politique d'Auguste au sujet de la religion romaine. — Était-il un croyant sincère? — Il conçoit le projet d'appuyer son gouvernement sur la religion. — Signification religieuse du nom d'Auguste.

Quand Auguste se vit le maître de l'empire ou sur le point de l'être, il s'occupa de fonder un gouvernement qui pût se maintenir. « C'était sa principale ambition, disait-il plus tard aux Romains dans un de ses édits, de laisser à son pays des institutions durables [1]. » Mais un établissement politique n'a quelque chance de durer que s'il repose sur un fondement solide, et autour de lui tout était en ruine. La république venait d'achever de périr à Philippes; l'aristocratie avait été décimée par les proscriptions ou sur les champs de bataille; le peuple n'était plus qu'un amas d'affranchis ou d'étrangers sans patriotisme et sans traditions. Il lui était donc nécessaire de chercher ailleurs un appui.

1. Suét., *Aug.*, 28.

La vieille religion romaine, nous venons de le voir, avait sans doute beaucoup perdu de sa puissance ; c'était pourtant un des seuls éléments conservateurs qui subsistât dans cette société en débris. Malgré sa décadence visible, on s'obstinait à croire qu'elle ne devait pas périr. Lorsque Horace disait « que ses vers seraient chantés tant que le pontife monterait les degrés du Capitole accompagné de la vestale silencieuse [1] », il voulait leur prédire l'immortalité. Elle avait moins souffert que tout le reste des événements terribles qui venaient d'emporter l'ancien gouvernement ; on peut même dire qu'ils lui avaient été plutôt utiles que nuisibles. Lucrèce fait remarquer combien le malheur et le danger rendent l'homme accessible à la crainte des dieux et aux terreurs de l'autre vie : ceux qui se disent les moins crédules « immolent alors des brebis noires et font des sacrifices aux mânes [2] ». Il en est des nations comme des individus : ces grands coups qui les menacent ou qui les frappent les ramènent à la religion. Les oracles et les prophéties jouèrent un grand rôle pendant la guerre civile ; il y avait beaucoup de devins dans le camp de Pompée, et ils ne manquaient pas de lui prédire la victoire [3]. Au milieu de ces grands seigneurs légers et railleurs, Nigidius Figulus consultait les étoiles, Appius Claudius interrogeait les morts. On désirait avec ardeur connaître l'avenir, et, comme on était malgré soi inquiet et troublé, on ajoutait foi au moindre présage [4]. Les sceptiques eux-mêmes se

1. *Carm.*, III, 30, 8. — 2. III, 52. — 3. Cic., *De div.*, II, 24 et 47. — 4. Cicéron rapporte (*De div.*, I, 32) que quelques jours avant Pharsale, il était à Dyrrhachium avec quelques personnages politiques, et que Q. Coponius qui commandait, en qualité de propréteur, la flotte des Rhodiens, vint lui annoncer qu'un matelot grec avait prédit qu'avant un mois la Grèce serait inondée de sang, que Dyrrhachium serait pillé, et qu'on se sauverait sur les vaisseaux en laissant derrière soi

sentaient ébranlés dans leur incrédulité. En sa qualité d'épicurien, Cassius pensait que la Divinité ne s'occupe pas des choses humaines ; il disait pourtant à Brutus, quelque temps avant Philippes, « qu'il voudrait bien pouvoir croire que les dieux soutiennent la cause la plus juste et qu'il en serait plus confiant dans le succès [1] ». En ce moment, où tout allait périr, beaucoup devaient éprouver comme Cassius le besoin de croyances solides : se voyant près de l'abîme, ils se retournaient vers les opinions du passé pour s'y retenir. Il est donc vrai de dire que la religion romaine profita des désastres de Rome, et qu'après la ruine de la république elle était une des forces qu'on pouvait employer pour relever la société. César lui-même s'en aperçut : malgré le peu de goût qu'il témoignait pour elle, il semble qu'à la fin de sa vie il ait eu quelque dessein de s'en servir dans ses projets de restauration politique [2]. Auguste en comprit bien mieux encore l'importance, et l'on peut dire, sans exagération, qu'il appuya son gouvernement sur elle.

Ce prince qui entreprit de restaurer la religion de son pays était-il un croyant sincère ? Il serait bien difficile de l'affirmer. Antoine l'accusait d'avoir un jour, dans une débauche de jeunesse, parodié avec ses amis un festin de l'Olympe. Il s'était passé, dans ce repas des douze dieux, des scènes si scandaleuses qu'au dire d'un poëte, les divi-

l'incendie. Il ajoute qu'il fut assez ému de cette prédiction, et que Varron et Caton, malgré la fermeté de leur esprit, en furent surtout fort troublés.

1. Plut., *Brut.*, 37. — 2. Il avait accepté, comme grand pontife, la dédicace du grand ouvrage de Varron sur les *Antiquités divines*, et de celui de Granius sur les *Indigitamenta;* on en peut conclure qu'il encouragea leurs travaux En 708, il donna au peuple le spectacle de le voir monter à genoux l'escalier du Capitole (Dion, XLIII, 21). En 710, il encouragea la création d'un nouveau collége de prêtres (*Luperci Julii*), qui fut fondé en son honneur (Dion, XLIV, 6).

nités du ciel s'étaient voilé la face et que Jupiter avait quitté le Capitole pour ne pas les voir [1]. Ce qui est sûr, c'est qu'Auguste était fort superstitieux ; il faisait grande attention aux présages, et quand par hasard il avait mis le matin son soulier gauche à son pied droit, il redoutait un accident toute la journée. Il avait soin de ne jamais se mettre en route le lendemain des nundines et de ne commencer rien de sérieux le jour des nones. A la suite d'un songe qu'il regarda comme un avertissement divin, il prit l'habitude de mendier une fois par an : il se tenait ce jour-là à la porte de son palais et tendait la main au peuple [2] ; mais toutes ces pratiques superstitieuses ne prouvent pas qu'il crût à la religion de son pays ou à aucune autre. César, qui faisait profession publique d'incrédulité, ne montait jamais en voiture sans prononcer une formule magique qui devait le préserver de tout accident [3]. Dans tous les cas, quand le zèle religieux d'Octave ne serait qu'une sorte de rôle qu'il s'imposait, il faut reconnaître que la nature l'avait parfaitement disposé à le jouer. Ce jeune homme grave et froid, qui dans sa conduite et dans ses paroles prit de bonne heure l'habitude de ne rien laisser au hasard, qui ne connaissait d'abandon avec personne, qui écrivait d'avance ses entretiens les plus intimes, de peur de s'y livrer plus qu'il ne voulait, ce politique minutieux et méthodique, ami de la régularité, si scrupuleux en toute chose à respecter les apparences, devait se sentir un penchant naturel pour un culte qui ne se composait guère que de pratiques et ne tenait qu'à l'extérieur et aux dehors de la dévotion. Ces affinités que la vieille religion avait avec sa nature

1. Suét., *Aug.*, 70. — 2. Suét., *Aug.*, 90, 91. — 3. Pline, XXVIII, 2 (4).

l'aidèrent sans doute à comprendre les services qu'elle pourrait rendre à sa politique.

Octave paraît avoir conçu d'assez bonne heure le plan qu'il suivit pendant toute sa vie. En 714, deux ans à peine après l'époque où, contrairement aux lois religieuses de Rome, il élevait, avec ses collègues, un temple à Sérapis [1], où il punissait si cruellement les habitants d'une ville d'Italie coupables d'avoir rendu quelques honneurs aux citoyens qui étaient morts pour la république [2], il manifesta l'intention de revenir aux institutions anciennes, et tendit la main aux débris du parti républicain [3]. Dès ce moment il prit l'habitude de ne plus parler qu'avec respect du passé et parut travailler à le faire revivre. Sextus Pompée n'était pas tout à fait vaincu, et il était encore très-douteux qu'Octave devînt le maître du monde, lorsqu'en 717 Virgile commença à composer ses *Géorgiques*. Le poëte dit lui-même que Mécène lui avait demandé cet ouvrage [4]. Ce n'était probablement pas pour satisfaire son goût personnel que cet ami des plaisirs raffinés de la ville faisait chanter par Virgile « la gloire de la divine campagne ; » mais son maître et lui n'oubliaient pas que les champs avaient été l'école de la grandeur romaine, ils voulaient y ramener cette génération épuisée pour lui rendre, avec ses vieilles habitudes et ses anciennes croyances, sa première vigueur. En 722, quand Octave fut sur le point de partir contre Antoine, il se rendit, en qualité de fécial, au temple de Bellone et il accomplit toutes les cérémonies en usage dans l'ancien temps pour déclarer la guerre [5]. A ce moment solennel « où l'Italie entière, la Gaule,

1. Dion, XLVII, 15. — 2. Suét., *Aug.*, 12. — 3. Dion, XLVIII, 29. — 4. *Georg.*, III, 41 : « ... *tua, Mæcenas, haud mollia jussa.* » — 5. Dion, L, 4.

l'Espagne, l'Afrique, la Sicile, la Sardaigne, venaient lui jurer fidélité et le proclamer leur chef contre l'ennemi commun [1] », il tenait surtout à éloigner des esprits l'idée que c'était la guerre civile qui recommençait. Il n'était question que de combattre les Égyptiens, et c'est à peine si, dans les écrits du temps, on prononce le nom d'Antoine ; mais, en revanche, on parle sans cesse de cette reine étrangère, entourée de son troupeau d'eunuques, qui osait dire, lorsqu'elle avait la tête échauffée par son vin de Maréotis, qu'elle venait brûler le Capitole [2]. Octave était donc le véritable représentant de la patrie et de la religion romaine menacées. Virgile le montre entouré du sénat et du peuple, portant sur son vaisseau les Pénates, et secouru par les dieux de Rome [3]. Il est là, dans cette attitude de héros national et religieux qu'il se donnera toute sa vie : en le dépeignant sous ces traits, comme le protégé des dieux et le protecteur de leur culte, son poëte chéri l'a certainement représenté ainsi qu'il voulait l'être.

Rien ne fait mieux comprendre le caractère qu'il souhaitait donner à son pouvoir que le nom qui lui fut décerné par le sénat en 727 et qu'il parut accueillir avec tant de reconnaissance. Il s'agissait pour lui de rompre solennellement avec son passé. Il en avait déjà répudié les actes : l'année précédente, il venait de décider que toutes les lois que ses collègues ou lui avaient faites pendant les troubles civils seraient abolies jusqu'à son sixième consulat [4]. Certes on ne pouvait pas se condamner plus formellement soi-même, reconnaître l'injustice des mesures qu'on avait prises, avouer aux yeux du monde l'illégalité du pouvoir qu'on avait exercé. Il

1. Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, p. 69. — 2. Hor., *Carm.*, I, 37, 7. — 3. *Æn.*, VIII, 678. — 4. Dion, LIII, 2.

voulut pourtant aller plus loin, et marquer avec plus d'évidence encore, en prenant un nom nouveau, qu'il entendait se séparer tout à fait de sa vie d'autrefois. Ce nom, c'est le sénat qui fut chargé de le trouver, et l'on pense bien que ce corps si docile ne se décida pas sans consulter les préférences du maître. On songea d'abord à l'appeler Romulus, ce qui, dit-on, lui plaisait assez : il était fier qu'on parût le regarder comme le second fondateur de Rome ; mais l'habile Munatius Plancus fit prévaloir le nom d'*Auguste*. C'était un terme emprunté à la langue sacerdotale ; il désignait, dans les vieux rituels, les temples consacrés selon les rites [1]. « En l'appelant ainsi, dit Florus, il semblait que de son vivant même on voulût lui donner un avant-goût de l'apothéose qui l'attendait [2]. » Et Végèce prétend que lorsqu'un prince reçoit ce nom, il devient aussitôt une sorte de dieu présent et corporel, auquel on doit tous ses hommages [3]. C'est là véritablement l'idée qu'Octave voulait qu'on eût de son pouvoir ; il semblait proclamer, en prenant ce titre d'Auguste, qu'il était investi d'une autorité divine et qu'il fallait le regarder comme le représentant des dieux sur la terre.

1. Ovide, *Fast.*, I, 609. — 2. IV, 12, *ad finem*. — 3. II, 5.

II

Ce qu'Auguste fit pour la religion romaine. — Respect qu'il témoigne pour elle. — Il rebâtit les temples. — Il remet en honneur les anciens usages. — Cultes nouveaux qu'il établit. — Vénus Mère. — Mars Vengeur. — Apollon Palatin. — Ses réformes morales. — Lois Juliennes. — Succès qu'obtinrent d'abord ses institutions morales et religieuses. — Jeux séculaires.

Auguste travailla pendant tout son règne à restaurer la religion romaine et à lui rendre l'autorité qu'elle avait perdue. Il savait bien que ce n'était pas une entreprise facile, et que des changements de ce genre ne s'imposent pas par décret ; aussi essaya-t-il d'agir sur ceux qui l'approchaient par ses exhortations et par son exemple. Quand il fut grand pontife, il voulut montrer qu'il prenait ses fonctions au sérieux. Il se soumettait avec affectation à toutes les exigences du rituel, même à celles qui semblaient convenir le moins à sa haute fortune, et nous savons par Suétone qu'il ne portait jamais de vêtements que ceux qui avaient été tissés par sa femme ou par sa fille [1]. Lorsqu'il eut le malheur de perdre l'un des siens, sa sœur qu'il aimait tendrement, son gendre Agrippa, son beau-fils Drusus, il voulut, selon l'usage, prononcer leur oraison funèbre, mais pendant qu'il parlait, un voile le séparait du cadavre, parce qu'il n'était pas permis à un pontife de voir un mort [2]. Quoiqu'il eût beaucoup à faire, il ne négligeait pas d'assister aux réunions des collèges sacerdotaux dont il faisait partie, et nous le voyons, quelques mois avant sa mort, prendre

1. Suét., *Aug.*, 73. — 2. Dion, LIV, 28, 35.

part aux cérémonies des frères Arvales[1]. Il souhaitait que l'exemple qu'il donnait d'obéir scrupuleusement à la loi religieuse fût suivi par les personnages importants de l'empire. Pour que le sénat apportât dans l'accomplissement de ses fonctions un esprit plus grave et plus pieux, il ordonna que chaque sénateur, en se rendant à sa place, s'approchât de l'autel du dieu dans le temple duquel on était réuni, et lui offrît du vin et de l'encens[2]. En même temps il essayait d'entraîner l'opinion publique par le moyen de ces grands poëtes qui l'entouraient et qui se montrèrent si empressés à servir ses desseins. Les Horace, les Virgile, les Properce, les Ovide, tous ceux que Rome écoutait le plus volontiers l'entretenaient sans cesse de ses anciennes légendes ; ils lui rappelaient qu'elle devait ses succès à sa piété, et « que c'était en se soumettant aux dieux qu'elle avait soumis le monde ». La poésie prêtait du charme à cette vieille mythologie, et ce monde léger était surpris d'entendre parler sans sourire de Janus et de ses surnoms ou des fêtes naïves des Lupercales et des Palilies. C'était assurément un progrès ; mais qu'il en restait à faire, pour rendre à cette religion en déclin le prestige dont elle avait autrefois joui !

Ce qui était plus facile que de ranimer des croyances éteintes, c'était de rendre son éclat au culte, d'augmenter les priviléges du sacerdoce, de rétablir d'anciennes cérémonies, de relever les temples. Ces réformes matérielles et extérieures sont vraiment les seules qui soient de la compétence de l'autorité civile ; Auguste le comprit bien. Quand son règne commença, les temples de Rome étaient presque tous en ruine ; les plus anciens, les plus célèbres avaient été dévastés par des incendies ou péris-

1. Marini, *Arvali*, tab. 1. — 2. Suét., *Aug.*, 35.

saient de vieillesse : celui de Jupiter Férétrien, fondé par Romulus, avait perdu sa toiture et ses murailles ne tenaient plus [1]; celui de Juno Sospita était désert et souillé d'ordures [2]. « L'araignée, disait Properce, tisse sa toile et les mauvaises herbes croissent dans la demeure solitaire des dieux [3]. » Auguste fit honte de ce délabrement des temples aux descendants de ceux qui les avaient construits ; il demanda aux héritiers des grandes familles, quand il en restait, de réparer les monuments qui portaient le nom de leurs ancêtres [4]; lui-même en fit reconstruire un grand nombre, qu'il énumère avec complaisance dans l'inscription d'Ancyre. Après les avoir bâtis, il dépensa des sommes considérables pour les orner; il évalue à 100 millions de sesterces (20 millions de francs) les dons qu'il consacra dans ces divers édifices [5]. Il plaça dans la chapelle de Jupiter, au Capitole, pour plusieurs millions de perles et de pierres précieuses [6]. Non content de ces travaux de détail qui rendaient au culte des dieux sa splendeur et embellissaient Rome, il prit en 726 une mesure générale. « Pendant mon sixième consulat, nous dit-il dans l'inscription d'Ancyre, j'ai refait à Rome, par l'ordre du sénat, quatre-vingt-deux temples, n'en négligeant aucun de ceux qui avaient alors besoin d'être réparés [7]. » Cette munificence, qui s'étendait à tous les monuments religieux, frappa beaucoup l'opinion publique ; elle fut chantée par les poëtes, qui ne manquaient aucune occasion de célébrer les actes de l'empereur. « Sous lui, disait Ovide, les édifices sacrés ne connaissent plus la

1. Corn. Nép., *Vita Attici*, 20. — 2. Jul. Obseq., 55. — 3. Prop., II, 6, 35. — 4. Suét., *Aug.*, 29. — 5. Mommsen, *Res gestæ divi Aug.*, p. 60. — 6. Suét., *Aug.*, 30. M. Mommsen pense que les chiffres donnés par Suétone ne sont pas exacts et que le texte est corrompu. — 7. Mommsen, *Res gestæ*, etc., p. 58.

vieillesse. Ce n'est pas assez d'être utile aux hommes, il oblige même les dieux. O saint fondateur de temples! O toi qui répares les monuments ruinés, puissent les dieux te rendre tout ce que tu fais pour eux [1]! »

Le plus grand théologien de l'époque de César, Varron, attribuait la décadence de la religion romaine à l'ignorance et à l'abandon des anciens rites, et il consacra son livre des *Antiquités divines* à les faire connaître. Auguste pensait sans doute comme lui, et il ne négligea rien pour rétablir ces pratiques dont Varron regrettait la perte. Les vieilles cérémonies de l'*Augurium salutis*, dans lesquelles les augures priaient les dieux pour la prospérité de l'État, étaient négligées depuis la guerre de Mithridate; il les fit célébrer de nouveau [2]. Il rendit tout leur éclat aux fêtes de Luperques, interrompues pendant la guerre civile, et qui après lui devaient encore durer quatre siècles [3]; il renouvela les jeux séculaires et ceux des carrefours; il ajouta plusieurs jours aux Saturnales [4]. Il augmenta le nombre des prêtres, il accrut leurs privilèges, surtout ceux des Vestales, pour lesquelles il professait un respect particulier. « Comme à la mort de l'une d'elles qu'il s'agissait de remplacer, il voyait beaucoup de personnes faire toute sorte de brigues pour obtenir que leur fille ne fût pas choisie, il déclara avec serment que si quelqu'une de ses petites-filles avait l'âge requis il l'offrirait très-volontiers [5]. » On n'avait plus nommé de flamine de Jupiter depuis Sylla : il en fit créer un [6]; il ne souffrit pas qu'il y eût aucune négligence dans la nomination du roi des sacrifices, comme cela était arrivé trop

1. *Fast.*, 2, 61. Un des vers de ce morceau : « *Templorum positor, templorum sancte repostor!* » rappelle ce mot de Tite-Live (IV, 20) : « *Augustus Cæsar templorum omnium conditor aut restitutor.* » — 2. Dion, LI, 20. — 3. Suét., *Aug.*, 31. — 4. Macrobe, *Sat.*, I, 10, 23. — 5. Suét., *Aug.*, 31. — 6, Dion, LIV, 36.

souvent dans les dernières années[1]. Les actes les plus anciens des frères Arvales que nous ayons conservés datent de la fin de son règne; on en a conclu qu'il avait réorganisé aussi cette célèbre corporation. Tous ces colléges sacerdotaux, dont l'existence semble si obscure à la fin de la république, reprirent leur importance avec lui, et c'est sans doute pour lui plaire que les grands personnages recommencèrent à briguer l'honneur d'en faire partie. Ce fut donc une restauration générale de l'ancien culte, et comme il consistait en pratiques plus qu'en dogmes et en croyances, en renouvelant tous ces rites oubliés, Auguste pouvait croire qu'il lui avait vraiment rendu la vie.

Ce n'était pourtant pas assez, pour le dessein qu'il se proposait, de rebâtir des temples et de restaurer de vieilles coutumes. L'esprit religieux a besoin d'autres stimulants pour se ranimer. Il a tout à la fois le goût de l'ancien et du nouveau; il aime sans doute à revenir au passé; mais pour qu'il reprenne son élan et son ardeur, quand il les a perdus, il est bon que le passé soit rajeuni par quelques innovations. Aussi voyons-nous les réformateurs religieux, en même temps qu'ils rétablissent les anciennes pratiques dans leur pureté, ne pas manquer d'instituer des dévotions nouvelles; c'est ce que fit aussi Auguste. Cette partie de sa tâche lui était assez facile : il n'y avait rien de plus aisé que d'augmenter autant qu'on le voulait le nombre déjà si grand des dieux dans les religions antiques. Une qualification nouvelle donnée à une ancienne divinité suffisait pour en faire un dieu nouveau. C'est par ce moyen qu'Auguste créa ou renouvela trois cultes importants, qui se rattachaient tous à sa dynastie, celui

1. Marquardt, *Römische Alterth.*, IV, p. 268.

de Vénus Mère (*Venus Genetrix*), celui de Mars Vengeur (*Mars Ultor*), et celui d'Apollon Palatin (*Apollo Palatinus*).

Vénus était regardée comme la mère des Romains, et c'est à ce titre que Lucrèce l'invoque au commencement de son poëme; mais elle était surtout la mère de la famille des Jules, qui se prétendaient issus d'Énée. César, tout incrédule et tout démocrate qu'il était, se vantait beaucoup de cette origine, et quoique cette prétention fît sourire les gens éclairés, qui l'appelaient quelquefois par raillerie le beau fils de Vénus[1], il n'est pas sûr qu'elle n'ait pas servi sa politique : la démocratie romaine aimait assez à prendre ses chefs dans les plus anciennes familles, et elle était fière d'eux quand ils portaient un grand nom. A la bataille de Pharsale, César promit d'élever un temple à sa divine aïeule, s'il était victorieux. Il le fit construire dans le forum somptueux qu'il bâtissait en ce moment et dont l'emplacement seul lui avait coûté 100 millions de sesterces (20 millions de francs). Il l'avait dédié en toute hâte deux ans avant sa mort; cependant l'œuvre n'était pas encore entièrement terminée aux ides de Mars, et ce fut Octave qui l'acheva. Octave aussi était très-fier de cette illustre naissance et pendant les premiers temps de son pouvoir, l'image de *Venus Genetrix* paraît souvent sur ses monnaies.

Le culte de Mars Vengeur doit son origine à la mort de César. Pendant la campagne entreprise contre Brutus et Cassius, Octave fit vœu d'élever un temple à Mars, s'il parvenait à punir les meurtriers de son père. Il fit plus tard de ce temple le centre du forum qu'à l'exemple de César il se proposait de construire. L'ouvrage marcha

1 Cic., *Ad fam.*, VIII, 15, 2.

très-lentement [1]; il n'était pas encore achevé quand les Parthes, effrayés des préparatifs qu'Auguste faisait contre eux, se décidèrent à rendre les étendards de Crassus. Cet événement glorieux donnait à Rome les satisfactions de la victoire sans les embarras de la guerre. Il remplit les Romains de fierté, et Auguste voulut construire un monument qui en conservât le souvenir. C'était une vengeance aussi que Rome tirait, après un demi-siècle de honteuse patience, du désastre le plus humiliant qu'elle eût subi depuis les guerres puniques. Auguste la célébra en faisant bâtir un petit temple à Mars Vengeur dans le Capitole, en face de celui de Jupiter Férétrien qu'il avait réparé, et l'on y plaça les étendards reconquis. Quant au grand temple du forum, il ne fut achevé qu'en 757; mais aussi c'était un ouvrage admirable : les portiques qui l'entouraient contenaient les statues de tous les grands hommes d'autrefois, en habits de triomphateurs, avec des inscriptions qui rappelaient leurs victoires. Auguste, en les mettant à cette place et en les traitant avec tant d'égards, semblait vouloir prouver que l'empire ne se séparait pas des traditions de la république et qu'il avait la prétention de les continuer.

Le culte d'Apollon Palatin était plus personnel à l'empereur que les deux autres. Auguste paraît avoir eu de tout temps pour Apollon une dévotion particulière : déjà dans ce repas des douze dieux, que les malins lui reprochaient, on remarque qu'il avait pris le rôle d'Apollon pour lui. Il aimait à se faire représenter avec les attributs

1. Cette lenteur fut l'occasion d'un jeu de mots d'Auguste rapporté par Macrobe (*Sat.*, II, 4, 10). L'orateur Cassius Severus avait peu de succès dans ses accusations, ceux qu'il déférait aux tribunaux étaient toujours absous. Auguste, jouant sur le double sens du mot *absolutus*, qui signifie absous et achevé, disait: « *Vellem Cassius et meum forum accuset.* »

et sous les traits de son dieu favori. Les flatteurs disaient qu'il en était le fils, et un savant Égyptien lui attribua très-sérieusement cette origine dans un ouvrage de théologie[1]. A la bataille d'Actium, il se trouva par hasard qu'un temple d'Apollon s'élevait sur le rivage, près de l'endroit où l'on avait combattu : il n'en fallut pas davantage pour qu'on lui accordât une part dans le succès de la journée : le dieu, selon Virgile, avait tendu son arc et lancé ses traits inévitables contre les ennemis de son protégé. Il en fut bien payé par la reconnaissance du vainqueur, qui institua en son honneur des fêtes somptueuses. Auguste tint surtout à loger son protecteur auprès de lui et à l'avoir dans sa demeure. La maison modeste qu'il habitait sur le Palatin s'augmentait avec ses victoires. Après la défaite de Sextus Pompée, il avait envoyé l'ordre à ses intendants d'acheter les habitations voisines pour agrandir la sienne; mais comme il redoutait les commentaires des mécontents, il voulut dans cette augmentation faire une large part pour le public et pour les dieux. La foudre venait justement de tomber sur sa maison ; les haruspices consultés déclarèrent que les dieux réclamaient la partie qu'ils avaient frappée, et Auguste s'empressa de la leur abandonner. C'est sur ce terrain que fut construit le temple célèbre d'Apollon Palatin : c'était un édifice magnifique, de marbre de Carare, rempli des chefs-d'œuvre de l'art grec et surmonté d'une statue du Soleil sur un quadrige d'or. Les portiques dont il était entouré abritaient les deux bibliothèques grecque et latine dont il est tant question dans les auteurs anciens et qui contenaient les ouvrages et les statues des grands écrivains des deux pays[2]. La dédicace du temple et des portiques eut lieu

1. Suét., *Aug.*, 94. — 2. Becker, *Röm. Alterth.*, I, p. 425.

en 726, avec des fêtes dont le souvenir se retrouve dans les poëtes de ce temps[1].

C'est ainsi qu'en renouvelant des cultes anciens et en créant des cultes nouveaux, Auguste essayait de faire circuler la vie dans cette religion épuisée; il la servait encore d'une façon indirecte quand il travaillait à rendre meilleures les mœurs publiques. Depuis le christianisme, la morale et la religion sont devenues inséparables; nous aurons l'occasion de faire souvent remarquer qu'il n'en était pas tout à fait de même dans l'antiquité. A Rome, régler les mœurs était une fonction politique attribuée à un magistrat spécial. Ce n'est pas en qualité de pontife, c'est comme censeur, ou revêtu d'un pouvoir qui répondait à la censure, qu'Auguste fit ses lois sur la pudeur ou sur le luxe. Cependant ses réformes morales et religieuses avaient un point commun : les unes et les autres prétendaient ramener les Romains aux usages et aux croyances d'autrefois. Comme elles proposaient les mêmes époques et les mêmes personnes à l'admiration des citoyens, on peut dire qu'elles se soutenaient entre elles : celui qui se décidait à prendre pour modèles les Romains des guerres puniques retrouvait parmi les vertus du passé le respect des dieux aussi bien que l'observation rigoureuse des devoirs humains, et il ne pouvait pas devenir plus honnête sans être en même temps plus religieux. C'est pour ce motif qu'il ne faut pas séparer les réformes morales d'Auguste de sa tentative de rénovation religieuse.

Dans les deux cas, du reste, il procéda de la même façon. Il savait, selon le mot d'un de ses poëtes, que les lois ont peu d'effet quand les mœurs ne sont pas bonnes[2], et il n'ignorait pas qu'on ne change pas les mœurs d'un peuple

1. Prop., II, 31. Hor., *Carm.*, I, 31. — 2. Hor., *Carm.*, III, 24, 35 : « *Quid leges sine moribus* », etc.

par ordonnance. Il prit pour y réussir des moyens détournés; il voulut agir sur l'opinion publique et s'adressa, pour la convaincre, à ceux qu'il savait écoutés d'elle. On vit alors les poëtes, les historiens, les orateurs, qui jouissaient de tant de crédit dans cette société lettrée, comme s'ils obéissaient à un mot d'ordre, se transformer tous en prédicateurs de morale. Au milieu de tous les excès d'une civilisation raffinée, à laquelle ils se gardaient bien de renoncer, ils se plaisaient à faire des tableaux éloquents de l'antique pauvreté romaine « mère de toutes les vertus » ; étendus sur des lits d'ivoire, dans des palais de marbre, ils rappelaient à leurs compagnons de plaisir que leurs aïeux n'avaient que des toits de chaume, « qu'ils ne rougissaient pas de dormir sur des couches de paille et de placer sous leur tête une botte de foin[1] » ; mais on s'aperçut vite que les exhortations des poëtes ne suffisaient pas pour rendre à ces efféminés le goût de coucher sur la dure ou de conduire la charrue. Il fallut employer des moyens plus efficaces, et l'on essaya de contraindre ceux qu'on n'avait pas pu persuader. Il semble pourtant qu'Auguste répugnait à s'occuper trop directement de réformer la moralité publique; il ne le fit que peu à peu et sur l'invitation réitérée des bons citoyens. En 732, il refusa la censure perpétuelle qu'on lui offrait, mais il consentit à publier une loi somptuaire qui frappait le luxe exagéré de la table et mettait des limites aux dépenses excessives qu'on faisait pour les jeux publics[2]. Trois ans plus tard, à la suite de désordres graves, le sénat lui confia la direction des lois et des mœurs (*morum et legum regimen*[3]). C'était une magistrature extraordinaire qui donnait à celui qui en était revêtu plus de puissance que la censure, car le censeur n'avait le droit que de blâmer, le directeur des

1. Ovid., *Fast.*, I, 205. — 2. Dion, LIV, 2. — 3. Dion, LIV, 10.

lois et des mœurs avait celui de punir et de faire des règlements nouveaux [1]. En lui conférant cette haute dignité, le sénat pressait Auguste de s'en servir; il lui demandait de réprimer le mal par des lois sévères, et comme les lois de ce genre avaient été jusque-là trop souvent inutiles, on lui promettait de s'engager d'avance par serment à respecter les siennes. En dehors du sénat, les mêmes rigueurs étaient réclamées avec autant d'impatience. « Celui qui veut, disait Horace, qu'on écrive au-dessous de ses statues qu'il a été le père de l'État doit oser mettre un frein à la licence des mœurs : c'est ainsi qu'il sera illustre dans l'avenir [2]. » Sollicité de tant de côtés, Auguste se décida enfin à promulguer les célèbres lois Juliennes sur le mariage. C'était la tradition de l'ancienne Rome de pousser et au besoin de contraindre les citoyens à se marier; Cicéron en faisait un devoir aux magistrats dans son traité des *Lois :* « Que les censeurs, disait-il, ne souffrent pas qu'il y ait des célibataires [3]. » Auguste semblait autorisé à se montrer sur ce point plus rigoureux encore qu'on ne l'était sous la République : comme il avait rendu le mariage plus facile en autorisant tous les citoyens, à l'exception des sénateurs et de leurs fils, à épouser des affranchies, il se crut le droit de ne permettre à personne de s'y soustraire. « En même temps qu'il récompensait les gens mariés d'après le nombre de leurs enfants, il punissait des peines les plus dures les célibataires des deux sexes. » Ce n'était pourtant pas encore assez au gré de l'opinion; elle exigeait davantage et pressa plus d'une fois Auguste d'intervenir plus directement dans la vie privée. « On se plaignait un jour dans le sénat des excès de tout genre des femmes et des jeunes gens, qui étaient cause

1. Mommsen, *Res gestæ divi Aug.*, p. 15. — 2. *Carm.*, III, 24, 27, — 3. III, 3 : « *Censores cœlibes esse prohibento.* »

qu'on avait moins de penchant à se marier, et l'on demandait à l'empereur d'y apporter quelque remède. Il répondit d'abord qu'il avait fait le plus nécessaire et que le reste ne pouvait pas être réglé de la même façon ; mais les sénateurs insistant toujours, il leur dit que c'était l'affaire de chacun d'eux de diriger sa femme à son gré et de lui donner les conseils qui lui conviendraient, comme il le faisait lui-même. Ces paroles ne firent qu'augmenter l'impatience générale, et tout le monde voulut savoir quels étaient ces conseils qu'il donnait à Livie. C'est ainsi qu'Auguste fut amené, malgré lui, à dire son opinion sur le vêtement et la parure des femmes, sur la manière dont elles doivent paraître en public, sur les vertus qui leur conviennent [1]. » Il est probable que cette communication fut accueillie par de grands applaudissements, et que le sénat détermina l'empereur, par ses instances, à transformer ces conseils intimes en lois de l'État : telle fut sans doute l'origine de celles qu'il promulgua contre l'adultère et sur la pudeur (*leges Juliæ de adulteriis et de pudicitia*).

Ces lois furent d'abord bien reçues. Le public les avait longtemps réclamées ; il espérait qu'elles seraient efficaces, et comptait sur elles pour achever d'assurer le salut de l'État. Sa confiance était naturelle : on jugeait de l'avenir par le passé, et jusque-là tout avait réussi à l'empereur. Ce règne était alors à son apogée. En 737, l'année qui suivit celle où furent promulguées les lois sur le mariage, expirait cette période de dix ans pour laquelle Auguste avait consenti à se charger du pouvoir, quand on le lui offrait pour toute sa vie. Pendant ces dix années, de grandes choses s'étaient accomplies, et qui semblaient encore plus grandes quand on se souvenait

1. Dion, LIV, 16.

des temps affreux qui avaient précédé : les maux de la guerre civile avaient été guéris, la paix intérieure maintenue, les ennemis du dehors repoussés; on venait de voir les Parthes s'humilier et se soumettre avant même d'être attaqués. Les peuples étrangers subissaient l'ascendant de l'empire, les nations soumises acceptaient sa domination sans regret. L'ordre et la sécurité étaient des biens trop souhaités et trop peu connus pour qu'on se demandât de quel prix on les payait; on se livrait tout entier au bonheur d'en jouir. Les provinces n'avaient jamais été plus calmes, plus riches, plus heureuses; jamais Rome ne s'était sentie plus grande et plus respectée. C'est au milieu de cette prospérité que s'achevait la première période décennale de ce règne; celle qui commençait semblait devoir être plus facile encore et plus grande. Auguste voulut l'inaugurer par des fêtes brillantes dont le souvenir restât dans la mémoire des peuples et dont l'éclat pût profiter à ses réformes religieuses et morales : il fit célébrer les jeux séculaires [1].

C'était une institution ancienne dont il changea tout à fait le caractère. Il n'est pas sans intérêt de voir les moyens qu'il prit pour la renouveler; cette étude fait comprendre comment il imitait le passé et les modifications qu'il lui faisait subir pour l'approprier à son temps et à ses desseins. Les jeux séculaires avaient été introduits à Rome pendant une peste ou à la suite de quelques présages effrayants, pour désarmer la colère des dieux qu'on croyait irrités. Ils consistaient en sacrifices

1. Le 20 septembre 1890, des ouvriers, qui travaillaient sur la rive gauche du Tibre, à la construction des quais et des égouts de Rome, trouvèrent les fragments d'une grande inscription, qui put être en partie restituée. C'était le compte rendu officiel des Jeux séculaires d'Auguste. Cet important document a été inséré dans le troisième fascicule des *Monumenti antichi* publiés par l'Académie des *Lincoi*, avec un savant commentaire de Mommsen. Je l'ai moi-même étudié dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er mars 1892.

expiatoires qu'on offrait la nuit aux divinités infernales, à *Dis Pater*, le Pluton des Latins, et à Proserpine. On leur demandait d'écarter les fléaux qui nuisent aux productions de la terre ou frappent les mortels, et pour l'obtenir, on allait immoler des bœufs noirs et des victimes de couleur sombre (*hostiæ furvæ*), auprès d'un endroit du champ de Mars qu'on appelait *Terentum*, d'où l'on prétendait que s'exhalaient parfois des feux souterrains. Ces jeux ne paraissent pas, du reste, avoir été très-populaires avant Auguste, et l'on ne mit pas toujours une grande exactitude à les célébrer. Ils devaient revenir seulement une fois par siècle; mais les divers peuples de l'Italie ne s'accordaient pas sur la signification de ce mot. Il représentait pour eux la plus longue durée de la vie humaine, et chacun évaluait cette durée à sa façon. Pour les Latins, comme pour nous, un siècle était l'espace de cent ans : c'était donc tous les cent ans que ces cérémonies devaient être accomplies[1].

Tels étaient les jeux séculaires, lorsque Auguste imagina de faire de ces fêtes graves et sinistres une solennité triomphante et patriotique. Il lui fallut tout à fait les dénaturer. On eut d'abord à établir qu'il avait le droit de les célébrer et que l'année 737 était précisément celle où le siècle recommençait. Ce n'était pas un travail facile; mais une corporation vénérable de prêtres, les *Quindecimviri sacris faciundis*, gardiens et interprètes des oracles de la Sibylle, se chargea de faire des calculs favorables et de plier le droit pontifical et l'histoire de Rome aux désirs de l'empereur. On admit d'abord sans hésitation, conformément aux doctrines étrusques, qu'un siècle durait, non pas cent ans, comme le prétendaient les Latins, mais cent dix ans; puis on essaya de prouver, en

1. Varro ap. Censorinum, 17 : « *uti ludi centesimo quoque anno fierent.* »

torturant l'histoire, que les jeux séculaires avaient été fidèlement célébrés à chaque échéance. On prétendit remonter ainsi sûrement jusqu'à l'année 298 de Rome[1]; quelques-uns même voulaient qu'on allât plus haut, et rapportaient l'institution de ces jeux à Numa Pompilius[2]. Ils avaient donc commencé avec Rome même, ils s'étaient perpétués à travers son existence et se mêlaient à toute son histoire; comme ils revenaient à époque fixe, ils pouvaient servir à mesurer ses progrès : ils l'avaient vue d'abord petite et obscure, et la retrouvaient à chaque fois plus grande et plus glorieuse. Cette idée de gloire et de grandeur nationales devait finir par dominer dans la célébration des jeux séculaires et rejeter tout le reste dans l'ombre. Sans disparaître tout à fait, le caractère d'expiation et de superstitieuse terreur qu'ils avaient d'abord s'efface; les prières pour éloigner les fléaux, pour demander la fertilité des champs et la fécondité des femmes n'y conservent pas la même importance[3]. Ce qui est mis au premier rang, c'est Rome, sa durée et ses victoires, son passé et son avenir. Dès lors les cérémonies doivent changer[4]. Ces dieux qu'on remercie et qu'on implore ne peuvent plus être les mêmes qu'autrefois : il n'est guère possible d'invoquer des divinités infernales dans ces jours de triomphe. Auguste, qui le comprend, substitue le dieu du jour à ceux de la nuit; Apollon et Diane remplacent Dis Pater et Proserpine. C'était une innovation grave. Apollon avait tenu jusque-là peu de place dans la religion officielle de Rome; quelques auteurs prétendent que, pendant toute la République, on ne lui avait élevé

1. Censor., 17.

2. Comment. Cruq. ad *Carm. sæc.* : « *Ab origine romanæ gentis reperti et instituti sunt, scilicet a Numa Pompilio.* » — 3. Elles n'occupent plus que trois strophes dans le chant séculaire d'Horace, qui en a dix-neuf. — 4. C'est ainsi que les *hostiæ furvæ* sont remplacées par des bœufs blancs (*Carm. sæc.*, 49).

qu'un seul temple hors de l'enceinte de la ville, comme on faisait pour toutes les divinités étrangères[1]. Ce qui engagea sans doute Auguste à lui consacrer les jeux séculaires, c'est que, par la variété de ses attributs, il convenait aussi bien au caractère qu'avaient autrefois ces jeux qu'à celui qu'on voulait leur donner : en sa qualité de dieu conservateur et purificateur, le vainqueur de Python, l'ennemi des forces déréglées de la nature pouvait être invoqué pendant des cérémonies expiatoires établies en des jours de calamité publique; il était encore plus naturel que le dieu de la lumière et de la vie présidât à ces fêtes, quand elles devinrent des solennités joyeuses, où Rome célébrait son éternité. Le règne d'Apollon, que Virgile avait déjà chanté[2], semblait annoncer au monde une époque nouvelle de calme et de repos; il devait inaugurer une sorte d'âge d'or, pendant lequel Rome ne serait plus occupée qu'à bien gouverner les nations qu'elle avait vaincues, à leur assurer la paix, à leur donner le bonheur. N'oublions pas qu'Auguste regardait Apollon comme son protecteur particulier, et qu'il tenait naturellement à paraître confier les destinées de son pays à celui qui veillait déjà sur les siennes. Par là se marquait avec plus d'évidence cette confusion qu'il voulait établir entre l'empire et l'empereur : leurs dieux étaient les mêmes, leur fortune devait être semblable, et il ne leur était plus possible de se séparer.

Tout se réunissait donc pour donner une grande signification aux jeux séculaires d'Auguste. Aussi furent-ils célébrés avec un éclat extraordinaire. On n'avait rien négligé pour en relever l'importance. Afin d'exciter partout une grande attente, on avait fabriqué des oracles sibyllins qui pouvaient faire croire que les dieux avaient pris la peine de régler eux-mêmes jusqu'aux moindres détails

1. Ascon. Pedianus, p. 90, édit. Orelli.
2. Virg., *Buc.*, IV, 10 : « *Tuus jam regnat Apollo.* »

de la solennité. Des hérauts parcoururent Rome et l'Italie, annonçant des fêtes qu'on n'avait pas vues et qu'on ne reverrait pas. A l'époque fixée, devant un immense concours de peuple, des cérémonies pompeuses furent accomplies durant trois jours et trois nuits, au champ de Mars, près de l'antique emplacement du Terentum, ou dans les principaux temples de Rome. C'est le dernier jour des jeux, dans le temple d'Apollon Palatin, que fut exécuté par trois fois neuf jeunes filles et trois fois neuf jeunes garçons le chant séculaire d'Horace. Pour composer l'hymne qui devait conserver dans la postérité le souvenir de ces fêtes, Auguste avait choisi le premier poëte de son temps. C'était un grand honneur, et l'on voit qu'Horace en est très-fier à ces paroles qu'il adresse à l'une des jeunes filles qui devaient chanter son poëme : « Épouse, un jour tu diras : Quand le renouvellement du siècle ramena la fête sacrée, j'étais de celles qui redisaient les chants aimés des dieux enseignés par le poëte Horace[1]. » C'était aussi une très-lourde charge : le public attendait trop pour qu'il fût aisé de le contenter; plus les circonstances étaient solennelles, plus le poëte devait craindre de n'y pas répondre. Horace n'a pas échappé à cette préoccupation, et elle a souvent gêné son talent. Son poëme contient des détails heureux et de belles strophes; l'ensemble manque d'une inspiration soutenue. On dirait que, effrayé de son entreprise, et se défiant de ses forces, il s'est repris à plusieurs fois avant d'achever l'ouvrage. On sent aussi qu'il s'est imposé des devoirs qui l'embarrassent, et qu'entre eux et ses goûts personnels il a quelquefois hésité. De lui-même il se tourne volontiers vers la poésie grecque, qui le charme. Il l'imite, il s'inspire d'elle quand il nous montre la terre qui tresse pour Cérès une couronne d'épis; et les moissons qui croissent « en se nour-

1. *Carm.*, IV, 6, 41.

tissant des rosées salutaires et des vents envoyés par Jupiter[1] »; mais il semble qu'il a peur de trop se livrer à ces images riantes; il souhaite avant tout de paraître grave, il veut qu'on le trouve romain, et malheureusement il laisse trop voir la peine qu'il se donne pour l'être. Il faut qu'il introduise dans la poétique strophe de Sappho le nom des Quindécimvirs, qui ne se prête guère à la poésie[2]; il tient à mentionner les lois Juliennes sur le mariage et à leur conserver presque leur dénomination légale[3]; il est aise de rappeler, dans cette langue à moitié grecque qu'il s'est faite, les expressions et les formules des vieux rituels[4]. Ces tentatives ne sont pas toujours heureuses, et il faut convenir qu'elles jettent dans son œuvre un peu de gêne et d'effort. Mais sa poésie reprend toute son aisance et tout son éclat quand il célèbre Auguste. On sent qu'alors il parle du fond du cœur : « Déjà, dit-il, le Mède redoute ses mains puissantes et tremble devant les faisceaux romains; les Scythes, les Indiens, naguère si fiers, viennent ici chercher des lois. Déjà la bonne foi, la paix, l'honneur, l'antique chasteté, la vertu longtemps oubliée, osent reparaître et ramènent avec elles l'abondance à la corne toujours pleine[5]. » Horace exprime ici l'opinion de son temps. Il lui semblait, comme à tous ses contemporains, que l'empereur devait également réussir dans toutes ses entreprises; quand on venait de voir les Parthes s'humilier devant lui, et les ambassa-

1. *Carm. sæc.*, 29.

2. *Carm. sæc.*, 70 : « *Quidecim Diana preces virorum Curat.*— 3. *Id.*, 18 : « *Prosperes decreta super jugandis Feminis.* » — 4. C'est pour obéir à ces anciens usages qu'à la fin d'un hymne adressé à Apollon et à Diane, il invoque Jupiter et tous les dieux (*id.*, 73) : « *Hæc Jovem sentire deosque omnes* », etc. Servius (*Georg.*, I, 21) dit que c'était l'habitude des pontifes d'agir ainsi : « *Ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos quos ad ipsum sacrum quod fiebat necesse erat invocari generaliter omnia numina invocabantur.* » Ainsi me semble s'expliquer naturellement un passage qui a embarrassé. Voyez, sur toutes ces questions, la dissertation de F. Hermann : *De loco Apollinis in Carmine Horatii sæculari*. Gött., 1848. — 5. *Carm. sæc.*, 52 et suiv

deurs de nations inconnues arriver des extrémités du monde « pour demander son amitié et celle du peuple romain[1] », on ne se figurait pas volontiers qu'il y eût des limites à sa puissance[2], et l'on devenait aussi confiant dans le succès de ses réformes intérieures qu'on était fier des résultats de sa politique étrangère. Il était bien naturel qu'il possédât cette confiance qu'il inspirait aux autres, et au moment où les jeux séculaires furent si pompeusement célébrés, il pouvait croire avec Rome entière, qui l'en remerciait par la voix d'Horace, qu'il avait vraiment restauré la religion romaine et corrigé les mœurs publiques.

III

Ce que la religion romaine a fait pour Auguste. — L'empereur est associé à tous les sacerdoces. — Il est nommé grand pontife. — Union de l'autorité civile et de la puissance religieuse. — Dangers de cette union. — Fêtes nouvelles qu'on célèbre en l'honneur d'Auguste. — Son nom est introduit dans les fêtes anciennes. — Ce que le caractère religieux ajoute au pouvoir impérial. — Comment ce caractère fut accepté du peuple et des gens éclairés.

La religion romaine ne fut pas ingrate pour Auguste ; elle le paya libéralement de ses bienfaits et lui rendit au moins autant de services qu'elle en avait reçus. Nous

1 Suét., *Aug.*, 21 : «*Indos etiam ac Scythas, auditu modo cognitos, pellexit ad amicitiam suam populique Romani ultro per legatos petendam* », et Mommsen, *Res gestæ*, p. 89 et 90. — 2. Le peuple croyait si fermement à ses succès et à son bonheur, qu'en 732 Rome ayant souffert d'une peste et d'une famine, il pensa que ces malheurs venaient de ce qu'Auguste n'était pas consul cette année, et fut convaincu qu'il s'en délivrerait en le nommant dictateur. (Dion, LIV, 1.)

venons de voir ce qu'il a fait pour elle, il nous reste à chercher ce qu'elle a fait pour lui.

Elle le revêtit d'abord de toutes ses dignités : jeune encore, il avait été nommé pontife par le peuple à la place de L. Domitius, mort à Pharsale. Il fut ensuite associé au collége des Augures, à celui des Quindécimvirs et à celui des *Septemviri epulones* : c'étaient les quatre grandes associations religieuses de Rome (*quatuor amplissima collegia*). Il fit partie aussi des corporations des Féciaux, des *Titii*, des Arvales [1]. Ses successeurs, imitant son exemple, eurent soin de se rattacher comme lui à toutes les institutions sacerdotales qui en valaient la peine. Une seule fonction lui manquait pour être le chef de la religion romaine, celle de grand pontife : il l'attendit longtemps, et, ce qui lui fait honneur, il eut la patience de l'attendre. César, qui en avait été revêtu, en connaissait toute l'importance, et, pour la rendre héréditaire dans sa maison avec l'autorité civile, il avait fait décider par le peuple que son fils, s'il en avait ou s'il en adoptait un, la posséderait après lui [2]; mais à la mort du dictateur, Lepidus s'en était emparé. Sa nomination fut tout à fait un acte de violence et d'illégalité ; il n'avait respecté aucune des formalités ordinaires et s'était même dispensé de réunir les comices. On pouvait donc à la rigueur le traiter comme un intrus et un usurpateur. Le peuple voulut plus d'une fois lui enlever une dignité qu'il occupait sans droit et nommer Auguste à sa place ; Auguste refusa toujours. Ce n'était pas par égard pour son ancien rival : Dion nous apprend qu'il se faisait un plaisir de l'humilier [3]; mais il ne voulait pas donner un exemple dont on pourrait abuser un jour

1. Mommsen, *Res gestæ*, p. 18. — 2. Dion, XLIV, 5. — 3. Dion, LIV, 15.

contre lui. Comme il souhaitait cette dignité pour lui-même et qu'il était sûr de l'obtenir, il trouvait politique d'en respecter les priviléges et de n'en pas diminuer l'importance. Lepidus le fit attendre pendant trente et un ans; il ne mourut qu'en 741. Dès lors rien n'empêchait Auguste de répondre au vœu populaire, et les comices furent réunis au mois de mars de l'année 742. L'affluence des citoyens qui venaient apporter leur suffrage à Auguste fut considérable. « Il en vint, dit l'inscription d'Ancyre, une si grande quantité de toute l'Italie, qu'on ne se rappelle pas en avoir jamais vu autant[1]. » Depuis ce moment jusqu'au règne de Gratien, c'est-à-dire pendant près de quatre siècles, le souverain pontificat est devenu inséparable du pouvoir suprême, et tous les empereurs ont porté le titre de grand pontife.

Ainsi furent réunies dans la même main la puissance religieuse et l'autorité civile. Cette union pouvait avoir des conséquences qu'on ne paraît pas alors avoir redoutées ni même aperçues. Le grand pontife possédait à Rome des prérogatives très-importantes : chef d'un collége de prêtres établi pour maintenir la religion nationale dans son intégrité, il avait à la rigueur le droit de surveiller toutes les cérémonies du culte. Ce droit lui permettait d'intervenir quand il le voulait dans la vie publique, où l'on ne faisait rien qui ne fût précédé de prières et de sacrifices; il lui donnait aussi, ce qui est plus grave, un large accès dans la vie privée, car le collége qu'il présidait était le juge naturel des contestations qui s'élevaient sur la sépulture et les adoptions, que l'on regardait surtout comme des actes religieux, et devait veiller au maintien du culte domestique. On voit

1. Mommsen, *Res gestæ*, p. 28.

que les prétextes ne manquaient pas à l'autorité pontificale pour s'immiscer partout et attirer à elle le pouvoir. Ce qui prouve l'esprit profondément laïque des institutions romaines, c'est qu'elle n'ait pas profité plus tôt de ces prétextes, et qu'elle ne soit pas de bonne heure devenue toute-puissante ; mais tant que dura le gouvernement républicain, elle fut sévèrement contenue par les magistrats civils, qui ne la laissèrent pas empiéter sur leurs priviléges. Les choses changèrent naturellement sous l'empire, quand le chef de l'État devint aussi le chef de la religion. La puissance du grand pontife put alors s'accroître autant qu'elle le voulut et ne trouva plus d'obstacle ni dans l'autorité civile, ni dans les corporations religieuses. Dès 724, le peuple avait accordé à l'empereur le droit de disposer des sacerdoces à son gré, et d'ajouter à chaque collége un aussi grand nombre de prêtres surnuméraires qu'il le voudrait [1] : c'était livrer entièrement ces grands colléges sacerdotaux à l'arbitraire impérial. Tant qu'ils s'étaient recrutés eux-mêmes par la cooptation ou que leurs membres avaient été nommés directement par le peuple, ils jouissaient d'une sorte

1. Dion, LI, 20. J'adopte l'interprétation de ce passage donnée par Mercklin, *Die coopt. der Römer*, p. 153 (Borghesi, *Œuvres*, III, p. 409). Auguste n'usa d'abord qu'avec modération de ce droit que lui accordait le peuple. Il paraît avoir laissé quelquefois les corporations religieuses se recruter elles-mêmes (Marini, *Arvali*, p. 19) ; mais ses successeurs n'imitèrent pas sa réserve. Les actes des frères Arvales récemment découverts nous font connaître une des manières dont ils procédaient. C'était une des rares corporations qui avaient conservé sous l'empire l'antique forme de la *cooptatio*, c'est-à-dire le choix libre des associés nouveaux par leurs collègues ; mais les collègues avaient grand soin de ne choisir jamais que celui que le prince souhaitait. Il leur faisait savoir sa volonté par une lettre dont voici la formule : « César aux frères Arvales, ses collègues, salut. A la place de P. Metilius Nepos, je crois devoir nommer L. Julius Catus » (Henzen, *Acta fratrum Arv.*, p. CLIII). Et les Arvales s'empressaient tous de nommer celui que désignait la lettre du prince.

d'existence indépendante. La surveillance que, d'après la loi, le grand pontife devait exercer sur eux était à peu près illusoire [1]. Elle devint sérieuse et complète, quand ils ne furent plus composés que de ses créatures. Comme grand pontife il n'avait à craindre aucune résistance de ces gens que comme empereur il avait nommés et qui lui devaient tout. A partir de ce moment, les colléges sacerdotaux sont tous à ses pieds ; il en dispose comme il veut, il leur ordonne ce qui lui plaît sans jamais lasser leur complaisance. Une fois ces grandes associations devenues soumises et obéissantes, rien à Rome ne pouvait plus s'opposer au pouvoir souverain que les empereurs prirent sur la religion. Ils en furent les maîtres comme de tout le reste, et il était même naturel qu'à la longue cette domination religieuse dont ils jouissaient dans la capitale finît par s'imposer aussi aux provinces. Sans doute l'autorité pontificale, à la considérer dans son principe et dans son essence, n'avait aucun droit à s'étendre aussi loin. Elle avait été établie uniquement pour surveiller la religion romaine. Les pays où l'on pratiquait d'autres cultes, c'est-à-dire à peu près tout l'empire, devaient lui échapper, ou si le prince intervenait dans leurs affaires religieuses, ce ne pouvait être qu'en tant que prince, pour prévenir les désordres et maintenir la paix publique. Mais il est dans la nature d'un pouvoir absolu de vouloir s'exercer partout dans sa plénitude. Bien que nous n'ayons à ce sujet que des renseignements trop rares, et qu'il ne soit pas toujours aisé de voir dans les décisions que prend l'empereur s'il prétend agir en qualité d'empereur ou de grand pontife, il n'est pas douteux que des efforts n'aient été faits de bonne heure pour étendre la compétence du grand pontife aux

1. Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, livre IV.

provinces. Les agents du prince, qui sont d'ordinaire plus impérieux que lui et plus jaloux de son autorité, auraient eu peine à souffrir qu'on lui refusât quelque part les droits qu'il possédait à Rome. Pline trouvait tout naturel, quand il gouvernait la Bithynie, que, pour déplacer un tombeau à Nicomédie, on fût obligé de demander l'autorisation de l'empereur. « Comme je savais, lui écrit-il, qu'à Rome pour un motif semblable on s'adresse au collége des pontifes, j'ai pensé qu'en cette occasion je devais vous consulter, vous qui êtes le grand pontife, et vous demander votre sentiment [1]. » Trajan répondit que ce serait un grand dérangement pour les Bithyniens d'attendre une réponse de lui toutes les fois qu'une nécessité pressante les forcerait à toucher à quelque sépulture, et il leur permit de s'en passer; mais la lettre de Pline n'en prouve pas moins cette tendance qu'avaient alors les agents du pouvoir à imposer au monde entier l'autorité religieuse du grand pontife.

Cette autorité, tant que dura la république, ne paraît pas avoir beaucoup pesé sur les consciences. Comme la

1. Pline, *Epist.*, x, 68 (édit. Keil). — Dans une autre lettre il s'adresse encore à la science religieuse de Trajan et l'interroge au sujet d'un temple de la Mère des dieux, que les habitants de Nicomédie voulaient démolir ou déplacer pour agrandir leur forum. Il lui fait remarquer que ce temple a été dédié sans qu'on eût fait un de ces règlements que les Romains appelaient *lex dedicationis* ou *lex templi*, et qui fixaient d'avance toutes les conditions de son existence. « Décidez, lui dit-il, si dans ces circonstances on peut sans crime le transporter ailleurs. Ce serait une mesure fort utile si la religion ne s'y oppose pas. » Trajan répondit qu'on pouvait le faire sans scrupule, « parce que sur le sol d'une ville étrangère on ne peut pas dédier un temple d'après le rit romain » (*Epist.*, x, 49 et 50). Ici encore c'est l'agent du prince qui le pousse à trancher une question qui touche à une religion étrangère, et qui veut en faire comme le chef religieux du monde

religion officielle ne se composait guère que de pratiques, celui qui en était le chef n'avait pas de dogmes à imposer; il ne surveillait que le culte et laissait libres les opinions. En général l'empire imita cette réserve. Cependant il est difficile qu'un pouvoir qui se sent plus fort n'éprouve pas quelque désir de devenir plus exigeant. Dans le célèbre discours que Dion prête à Mécène et qui contient toute la politique de l'empire, il lui fait dire à Auguste : « Honorez les dieux selon les usages nationaux, et forcez les autres à les honorer comme vous »; et un peu plus loin : « Ne permettez à personne d'être athée », c'est-à-dire de ne pas croire aux dieux que l'État reconnaît[1]. Ces prescriptions sont formelles et rigoureuses. On sent à la façon dont elles sont exprimées que l'homme auquel on s'adresse est armé tout ensemble de la force matérielle et du pouvoir religieux. Quand deux puissances si différentes sont placées dans la même main, elles s'altèrent l'une l'autre par leur union. Celle qui est avant tout la force prend un caractère mystique qui ne lui convient guère, et celle qui ne devrait être que la persuasion ne parle plus que d'un ton impérieux et menaçant. Le prince qui est à la fois le chef religieux et civil d'une nation est toujours tenté d'imposer ses règlements de police comme des dogmes, et de forcer d'obéir aux dogmes comme aux règlements de police. Ce double caractère se retrouve dans les lois impériales, et il y devient plus frappant à mesure que l'empire se fait plus vieux. A la fin le prince parle lui-même à tout propos de sa divinité, et tandis qu'il livre aux bêtes ceux qui ne partagent pas ses croyances, il appelle ses ordonnances fiscales « des oracles célestes ». Déjà sous Auguste on a remarqué les mesures sévères qui furent prises contre les recueils de fausses

1. Dion, LII, 36.

prédictions. Ils étaient devenus très-nombreux en ces moments de trouble et de tristesse où tout le monde éprouvait le besoin de faire l'avenir d'autant plus riant que le présent était plus sombre. Un des premiers soins d'Auguste, quand il eut été nommé grand pontife, fut de les réunir et de les faire examiner; il ordonna de détruire tous ceux qui venaient de sources suspectes : on en brûla plus de deux mille [1]. C'est tout à fait de la même façon qu'il traitait les pamphlets de Labiénus, et les procédés violents de la politique se trouvaient ainsi appliqués à la religion.

Indépendamment de sa qualité de grand pontife, Auguste avait d'autres droits au respect et à la gratitude de la religion romaine : nous venons de voir qu'il avait rétabli des cérémonies longtemps négligées et rendu leur importance à de vieilles corporations qui l'avaient perdue. Il était naturel qu'on se souvînt de lui en célébrant ces fêtes qu'il avait renouvelées et qu'on n'oubliât pas ses bienfaits dans ces corporations qui lui devaient une nouvelle vie. On remarque en effet que les jeux des carrefours et les jeux séculaires, qui recommencèrent sous ses auspices, sont devenus des institutions plus politiques que religieuses. Dans les actes des frères Arvales que nous avons conservés, il est plus souvent question des empereurs que des dieux. Il semble qu'une sorte d'émulation de reconnaissance ou de flatterie se soit répandue en ce moment parmi les associations sacerdotales de l'empire : elles veulent toutes se surpasser dans les éloges qu'elles font du prince et dans les prières qu'elles adressent au ciel pour lui. La religion célèbre et sanctifie tous les événements de sa vie. On offre des sacrifices à l'anniversaire de sa naissance, on donne des jeux en souvenir de ses victoires. On fait fête le 16 janvier, parce que ce jour-là il a été appelé

1. Suét., *Aug.*, 31.

Auguste; le 4 février, parce qu'on lui a donné le titre de Père de la patrie ; le 6 mars, à cause du souverain pontificat qu'il a obtenu. Le 12 octobre, les pontifes et les vestales viennent immoler des victimes à l'autel de la Fortune du retour (*Fortuna redux*), qui a été élevé près de la porte Capène quand il revint de Syrie après la conquête de l'Égypte; le 4 juillet, on sacrifie à la Paix Auguste (*Pax Augusta*), sur l'autel qui a été dédié par le sénat à son retour d'Espagne [1]. Tous les cinq ans, un des grands colléges de prêtres offre des jeux au peuple en mémoire de la victoire d'Actium qui lui a soumis le monde [2]; tous les dix ans, on renouvelle ses pouvoirs et l'on célèbre à cette occasion des solennités encore plus brillantes [3]. Le succès de ses armes ou de sa politique, la naissance de ses enfants, ses maladies et ses guérisons, l'anniversaire de la dédicace des temples qu'il bâtit ou qu'on élève pour lui faire honneur, tout sert de prétexte à des fêtes nouvelles; et comme elles augmentèrent encore sous ses successeurs et qu'on prit de plus en plus l'habitude « de souiller les fastes de lâches adulations [4] », elles finirent par encombrer le calendrier et l'on fut obligé de les réduire. Marc-Aurèle régla qu'il n'y aurait plus que 135 jours fériés dans l'année, ce qui était déjà bien honnête ; mais il ne corrigea pas les gens d'être serviles, et après lui ce nombre s'accrut encore.

Ce n'était pas assez de créer des cérémonies nouvelles en l'honneur d'Auguste, on lui était plus agréable encore et plus utile en mêlant son souvenir dans les cérémonies anciennes. Par ordre du sénat, son nom fut inséré dans

1. Voyez, sur toutes ces fêtes, les *Commentarii diurni*, ou travail sur les Fastes, inséré par M. Mommsen dans le 1er volume du *Corpus inscr. lat.*, p. 382-412. — 2. Dion, LIII, 1. — 3. Id., LIII, 16. — 4. Tac., *Hist.*, IV, 40.

les chants des Saliens, qui remontaient, disait-on, jusqu'au temps de Numa [1] : c'était donner à son pouvoir auquel on pouvait reprocher d'être nouveau, la sanction de l'antiquité. Les prêtres et les prêtresses reçurent l'ordre, quand ils faisaient des vœux pour le peuple et le sénat, d'en faire aussi pour lui [2]. Il était d'usage que tous les ans, le 1er janvier, les consuls adressassent des prières aux dieux pour la prospérité de la république. Cette solennité fut conservée sous l'empire, on en ajouta seulement une autre. Comme le 2 janvier était un jour néfaste, le 3 on priait pour l'empereur. C'était la cérémonie célèbre qu'on appelait les vœux publics (*vota annua* ou *publica*). Ce jour-là le sénat se réunissait au Capitole ; on lisait solennellement une formule par laquelle « si l'empereur était vivant au mois de janvier de l'année suivante, si les dieux le faisaient échapper à tous les périls qu'il pouvait courir, s'ils lui accordaient une bonne chance, s'ils le conservaient dans l'état où il se trouvait, ou même lui donnaient une situation meilleure », on s'engageait à sacrifier dans un an à Jupiter Optimus Maximus, à Juno Regina, à Minerve, à la déesse *Salus*, des bœufs ou des vaches aux cornes dorées [3]. Tous les grands colléges de prêtres faisaient le même serment [4], et on le répétait dans toutes les villes de l'empire [5].

Il était naturel que la religion officielle priât pour l'empereur qui était son chef suprême ; mais elle n'était pas seule à le faire. Les cultes étrangers, dont il se méfiait et qu'il traitait souvent en ennemis, ne témoignaient

1. Mommsen, *Res gestæ*, p. 27. Peut-être cette insertion était-elle un ancien usage qui fut renouvelé pour Auguste. On lit dans Varron (*De ling. lat.*, IX, 61) : « *Luciam Volaminiam Saliorum carminibus appellari* », etc — 2. Dion, LI, 19. — 3. On trouvera la formule complète dans les actes des Arvales (Marini, *Arv.*, planches 23 et 24.) — 4. Marini, *Arv.*, p. 56. — 5. Pline, *Epist.*, X, 35.

pas moins de zèle pour son bonheur et pour sa gloire. Dans cette fête en l'honneur d'Isis, protectrice de la navigation, qui se célébrait le 5 mars avec tant de pompe sur toutes les côtes de la Méditerranée, quand la procession, composée de prêtres et d'initiés, avait lancé sur la mer un vaisseau peint à la mode égyptienne et chargé d'ornements et de marchandises, elle rentrait au temple et l'on faisait une prière pour la prospérité de l'empereur, du sénat, des chevaliers et de tout le peuple romain [1]. Le 24 mars, pendant la fête de Cybèle, qu'on appelait « le jour du sang », après que l'archigalle s'était frappé les bras de son petit couteau à deux tranchants, il adressait ses vœux à la déesse pour la santé du prince [2]. Les chrétiens aussi, dans ces réunions où Tertullien les représente priant les bras étendus et la tête découverte, demandaient à leur Dieu d'accorder à l'empereur « une longue vie, une autorité reconnue, une famille unie, des armées vaillantes, un sénat fidèle, des sujets honnêtes, et l'univers en paix [3] ». L'empereur n'était pas oublié non plus dans ces fêtes de famille qui restèrent jusqu'à la fin les plus respectées de toutes. Le sénat avait ordonné que toutes les fois qu'aurait lieu un banquet public ou particulier, on ferait des libations en son honneur [4]. A la fin du repas tous les convives se levaient et disaient ensemble : « Au bonheur d'Auguste, père de la patrie [5] ! » Ovide représente tous les proches réunis dans une fête touchante qu'on appelait « la chère parenté », *cara cognatio*. Ils offrent de l'encens aux dieux de la famille, ils servent aux Lares les prémices du dîner ; puis, « quand le soir est venu et qu'ils vont se séparer, ils

1. Apulée, *Metam.*, XI, 17 (édit. Hildebrand). — 2. Tertull., *Apolog.*, 25. — 3. Tertull., *Apolog.*, 30. — 4. Dion, LI, 19. — 5. Pétrone, *Sat.*, 60.

prennent en main la coupe et versent le vin en prononçant ces paroles consacrées : « A nous, à toi, César, père des Romains, le plus cher et le meilleur des hommes [1] ! »

On savait bien que ce concert de vœux et de prières qui, dans les temples de Rome et des provinces, dans les oratoires de tous les cultes, dans les chapelles de toutes les associations, dans les réunions politiques, dans les assemblées de famille, demandaient au ciel avec tant d'instance la fortune et la santé pour l'empereur, flattait Auguste et servait sa politique ; aussi l'adulation prenait-elle volontiers pour lui plaire la forme d'un hommage religieux. Un jour, dans ce sénat où l'on ne savait plus qu'inventer pour flatter le maître, un tribun du peuple, Sextus Pacuvius, imagina de se dévouer à lui, à la manière espagnole. Comme Auguste essayait de l'en empêcher, il sortit de la curie et parcourant les rues et les places, il poussa le peuple à se dévouer avec lui [2]. Les honneurs auxquels Auguste était le plus sensible et dont il semblait faire le plus de cas étaient ceux qui paraissaient donner à son autorité une sorte de sanction divine. Il ne pouvait pas être tribun du peuple, en sa qualité de patricien, mais il se fit donner au moins la puissance tribunitienne. Cette dignité le rendait « sacro-saint », c'est-à-dire qu'elle mettait sa vie sous la protection directe des dieux. Quand les plébéiens arrachèrent à leurs ennemis l'institution du tribunat, ils voulurent mettre cette magistrature nouvelle à l'abri de toute atteinte. Une loi fut portée, qui défendait de frapper ou de menacer un tribu et de lui faire aucun outrage en action ou en paroles

1. Ovide, *Fast.*, II, 635. — 2. Dion, LIII, 20. C'est de là qu'est venue cette formule qu'on rencontre si souvent dans les inscriptions de l'empire : « *Devotus numini majestatique imperatoris.* »

« Si quelqu'un, ajoutait-on, viole ces prescriptions, qu'il » soit anathème (*sacer esto*), que ses biens soient confis- » qués et qu'on puisse le tuer impunément. » Puis tout le peuple s'engagea à respecter cette loi par un serment solennel, en prenant à témoin les dieux du ciel et ceux des enfers[1]. » La puissance tribunitienne rendait donc Auguste inviolable. Son titre de grand pontife sembla lui donner une nouvelle consécration et ajouter encore à son inviolabilité. Ovide, quand il parle des ides de Mars, paraît surtout indigné qu'on ait osé frapper un pontife et préparer la mort d'un prêtre[2]. Pour Valère-Maxime et les flatteurs de Tibère, Brutus et Cassius ne sont pas seulement des assassins, ce sont des sacriléges. Le prince se croit en droit d'exiger de ses sujets plus que l'obéissance et la fidélité; il leur impose une sorte de dévouement filial, il veut être pour eux un père et un prêtre. Nous avons conservé le texte du serment qu'on lui prêtait à son avénement : « Je jure du fond du cœur, disait-on, d'être l'ennemi de ceux que je saurai les ennemis de l'empereur; si quelqu'un menace son pouvoir ou sa vie, je ne cesserai de le poursuivre d'une guerre d'extermination jusqu'à ce qu'il ait payé son crime; je ne préférerai pas le salut de mes enfants au sien. Si je manque volontairement à mon serment, que Jupiter très-bon et très-grand et tous les autres dieux frappent mes enfants et moi, qu'ils me chassent de ma patrie comme un exilé, qu'ils m'enlèvent ma santé et ma fortune[3]. » Ces peines sévères que le sujet appelle sur lui s'il manque à ses devoirs envers le prince ont été en réalité fort dépassées. Les délateurs se chargèrent de tirer plus tard des conséquences terribles de ce

1. Denys d'Halic., VI, 89. — 2. Ovide, *Met.*, XV, 763 : « *tam triste parari Pontifici letum...* »; 777 : « *cæde sacerdotis...* » — 3. *Corp. inscr. lat.*, II, 172.

caractère sacré dont le prince était revêtu. Du moment qu'il est une sorte de mandataire des dieux, la moindre offense qu'on se permet envers lui devient un crime capital : être l'amant de sa fille n'est pas seulement une faute contre la morale, c'est un outrage à la religion [1]. Manquer au respect qu'on doit à ses statues, changer de vêtements devant son image, emporter par mégarde dans un mauvais lieu une monnaie à son effigie, sont des sacriléges qu'on punit de mort. Ces excès, auxquels on n'arriva que plus tard, mais qui étaient contenus en germe dans les institutions d'Auguste, font bien comprendre tout ce que la religion ajouta de prestige et de puissance au pouvoir déjà si étendu des empereurs.

On s'y prit de loin pour faire accepter à cette société moqueuse ce caractère dont Auguste voulait entourer son autorité. Tout le monde était d'accord à reconnaître qu'il descendait des dieux; cette origine semblait avoir marqué sa famille d'un sceau particulier. Les traditions représentaient son aïeul Énée, le fils de Vénus et du divin Anchise, comme un héros sage et pieux; Virgile n'eut pas de peine à lui donner tout à fait l'aspect d'un prêtre. Denys d'Halicarnasse raconte que tandis que Silvius, fils d'Énée et de Lavinie, avait occupé le trône après son père, Iulus, le fils d'Ascagne, s'était contenté d'honneurs religieux [2] : c'est de lui qu'était sortie la race sacerdotale des Jules. César, en briguant avec tant d'ardeur le souverain pontificat, n'était pas seulement un ambitieux qui savait ce que la religion pouvait lui donner de puissance, c'était un descendant du pieux Énée qui rentrait dans les traditions de sa famille. Quant à Auguste, en habile poli-

1. Tacite, *Ann.*, III, 24 : « ... *culpam inter viros et fœminas vulgatam gravi nomine læsarum religionum... appellando* », etc. — 2. Denys d'Halic., I, 71.

tique, il avait tout disposé autour de lui pour qu'on prît de sa personne et de son pouvoir l'idée qu'il voulait en donner. D'après les usages, le grand pontife devait habiter une maison qui appartenait à l'État et qu'on appelait la *Regia*. Auguste ne quitta pas le Palatin, mais il fit vraiment du Palatin un lieu sacré. Comme il était nécessaire que le chef de la religion romaine fût voisin du foyer de Rome où brûlait le feu éternel entretenu par les Vestales, il éleva près de son palais un temple à Vesta à côté de celui qu'il faisait bâtir pour Apollon, ce qui faisait dire au flatteur Ovide : « Cette demeure contient trois dieux[1]. » La maison particulière d'Auguste avait elle-même l'air d'un temple ; tout la désignait à la vénération du peuple, des lauriers étaient plantés de chaque côté de la porte, une couronne de chêne la surmontait, le toit s'élevait en forme de faîte, comme dans les sanctuaires des dieux[2]. C'était bien le séjour qui convenait au restaurateur de la religion et de la morale, et il avait vraiment quelque droit à partager les honneurs de ceux dont il avait relevé le culte. Le peuple se laissa prendre tout à fait à ces dehors ; on lui créa de bonne heure une légende comme à un dieu. Dès sa jeunesse, il avait fait des miracles dont quelques-uns rappellent ceux qu'on lit dans les Vies des saints. Pendant qu'il était encore dans les langes on le trouva un matin au sommet d'une tour regardant le soleil levant en face ; quand il commença de parler, il donna l'ordre de se taire à des grenouilles qui l'empêchaient de se faire entendre, et depuis elles n'ont plus retrouvé la voix. Lorsqu'il vint à Rome, après la mort du dictateur, pour réclamer son héritage, les rayons du soleil formèrent comme une couronne autour de sa tête, et dans la suite

1. Ovide, *Fast.*, IV, 949. — 2. Hertzberg, *De diis Romanorum patriis*, p. 48.

tous les événements heureux de sa vie furent annoncés par des présages[1]. Les gens du monde devaient un peu sourire de tous ces récits merveilleux; ils furent pourtant, eux aussi, plus complaisants pour ces prétentions impériales qu'on ne devait l'attendre d'esprits aussi éclairés et aussi malins. En somme, ils acceptaient d'assez bonne grâce le caractère sacerdotal que le gouvernement nouveau voulait se donner. Je ne parle pas seulement des flatteurs éhontés, dont le nombre était alors si grand : dès le règne de Tibère ils parlaient des occupations « sacrées » du prince; le prudent Tibère fit effacer ce mot, qui lui semblait trop ambitieux[2]; mais un siècle plus tard il était tout à fait entré dans la langue officielle : on appelait « une expédition sacrée » celle que l'empereur avait conduite en personne, et sa famille recevait ouvertement le nom de « maison divine ». Horace n'allait pas si loin, il se contentait de demander à Jupiter de prendre Auguste pour son lieutenant[3]; « inférieur à toi seul, lui disait-il, il gouvernera équitablement le vaste univers[4] », et il insinuait que le maître des dieux, débarrassé de ce souci, aurait bien plus de temps pour remplir ses autres offices. C'est de la même façon que Pline le jeune se représente le pouvoir impérial. L'empereur est pour lui une sorte d'intermédiaire entre la terre et le ciel; c'est lui qui présente aux dieux les prières des hommes[5], c'est sur lui que les dieux se déchargent du gouvernement du monde. « Jupiter, dit-il à Trajan, est libre aujourd'hui de ne s'occuper que des cieux, depuis qu'il t'a choisi pour le remplacer sur la terre[6]. » Ces paroles ne sont pas de

1. Suét., *Aug.*, 94. — 2. Suét., *Tib.*, 27. — 3. Hor., *Carm.*, I, 12, 51 : « *Tu secundo Cæsare regnes.* » Voyez aussi Ovide, *Met.*, XV, 858. — 4. Hor., *Carm.*, I, 12, 57 : « *Te minor latum reget æquus orbem.* » — 5. Pline, *Paneg.*, 78 : « *...quibus apud deos adesse consuesti.* » — 6. Id., 80 : « *... qua nunc parte curarum liber solutusque tantum cælo vacat, postquam te dedit, qui erga omne hominum genus vice sua fungereris.* »

pures flatteries, c'est la formule même du gouvernement qu'Auguste avait fondé. A toutes les dignités de l'ancienne république qu'il se faisait décerner, il voulut joindre une qualité nouvelle qui manquait aux magistratures républicaines : c'était celle que César appelait, dans un discours célèbre, la « sainteté des rois[1] », c'est-à-dire cette prétention d'être les représentants directs des dieux et de régner en leur nom, à la condition de les faire régner avec eux. Les royautés chrétiennes qui succédèrent à l'empire et qui essayèrent de le continuer, ne négligèrent pas de recueillir cette partie de son héritage. Elles cherchèrent comme lui à se donner aux yeux des peuples une consécration religieuse, à les gouverner au nom du ciel; et pendant tout le moyen âge les évêques répétèrent aux rois ce qu'on disait aux empereurs dans le sénat romain : « Vous êtes l'image de la Divinité[2]. »

1. *Sanctitas regum*, Suét., *Jul. Cæs.*, 6. — 2. Tac., *Ann.*, III, 36 : « ... *principes instar deorum esse.*

CHAPITRE DEUXIÈME

L'APOTHÉOSE IMPÉRIALE

La religion romaine, après avoir fait presque des dieux des empereurs vivants, les divinisa tout à fait après leur mort. La consécration religieuse qu'Auguste avait voulu donner à son pouvoir fut complétée et couronnée par l'apothéose. Si l'apothéose n'était, comme on le croit d'ordinaire, qu'une puérile flatterie, il ne vaudrait guère la peine de s'en occuper, mais elle fut beaucoup plus sérieuse qu'on ne pense ; elle eut surtout des conséquences politiques très-importantes et fort imprévues. Le culte des Césars servit au maintien de la vie municipale dans les cités et au réveil de l'esprit national dans les provinces ; il aida à établir sur des bases plus solides la forte unité de l'empire. Pour tous ces motifs, il convient d'en étudier avec soin les origines, le caractère et les résultats.

I

Précédents de l'apothéose impériale. — En Égypte. — En Grèce. — A Rome. — Croyance que les morts sont des dieux. — Opinion des philosophes que les âmes des sages montent au ciel.

L'apothéose des souverains est peut-être ce qui nous étonne et nous répugne le plus dans les cultes antiques. La raison en est facile à comprendre : toutes les religions que pratique aujourd'hui le monde professent l'unité de

Dieu. Quand on ne reconnaît qu'un Dieu, il devient si grand par sa solitude même et sa grandeur le met si loin de nous, qu'il n'est plus possible d'élever un homme jusqu'à lui. Mais les anciens, qui étaient polythéistes, ne pouvaient pas avoir les mêmes scrupules. Ce n'était pas une affaire d'adorer un dieu de plus, quand on en avait déjà plusieurs milliers. Leur importance était d'ailleurs aussi diverse que leurs fonctions étaient variées. Si quelques-uns d'entre eux étaient puissants et forts, il y en avait beaucoup d'humbles et de faibles qui se rapprochaient par degrés de la condition humaine. Il n'existait donc pas, comme aujourd'hui, de barrière infranchissable entre Dieu et l'homme; au contraire, la religion semblait ménager entre eux une série de transitions qui conduisaient de l'un à l'autre. Ces intermédiaires familiarisaient tout le monde avec l'idée qu'il n'est pas impossible de passer de l'humanité à la divinité. Un système célèbre imaginé chez les Grecs, et qu'on appelait l'*évhémérisme*, du nom de son créateur, prétendait que tous les dieux avaient commencé par être des hommes que la reconnaissance ou la peur avait divinisés après leur mort. Ce qui fit le succès de ce système, c'est qu'il s'appuyait sur des croyances générales, et que, bien avant Évhémère, il y avait une sorte d'évhémérisme populaire, qui donna créance à l'autre. Les légendes primitives de tous les peuples racontaient que des héros avaient obtenu le ciel en récompense de leur courage. Presque toutes les villes avaient coutume de rendre les honneurs divins à leur fondateur. Il devenait naturellement pour la cité un patron particulier, un protecteur spécial, et, comme il lui appartenait en propre, c'est à lui que le peuple avait surtout confiance, et qu'il adressait le plus volontiers ses prières. Les gens éclairés étaient forcés eux-mêmes de témoigner pour lui beaucoup d'égards, et le patriotisme

leur faisait un devoir d'être crédules ou de le paraître. Varron trouvait qu'après tout cette habitude qu'avaient les villes de mettre dans le ciel leur fondateur et leurs premiers rois, quoi qu'on en pensât, pouvait avoir des conséquences heureuses, et qu'il n'était pas mauvais qu'un homme de cœur se crût issu des dieux [1].

Les nations de l'Orient allèrent plus loin; il ne leur suffit pas de réserver les honneurs divins à leurs anciens héros, elles les accordèrent indistinctement à tous leurs rois. Le caractère religieux qu'avait chez elles l'autorité souveraine, l'isolement dans lequel les princes affectaient de vivre, le respect absolu qu'ils exigeaient de leurs sujets, l'effroi qu'ils tenaient à leur inspirer, amenèrent le peuple à faire de l'apothéose comme une prérogative essentielle de leur pouvoir. On n'attendait même pas leur mort pour les adorer et leur divinité commençait de leur vivant. En Égypte, le Pharaon s'appelle lui-même « le dieu bon et le dieu grand »; l'acte religieux de son couronnement le transforme en fils du Soleil. Dans le temple de Medinet-Habou, Amoun, s'adressant aux dieux du nord et du midi, leur dit, à propos de Rhamsès le Grand : « C'est mon fils, le seigneur des années; je l'ai élevé dans mes propres bras, je l'ai engendré de mes membres divins [2]. » Les Ptolémées n'eurent garde de laisser perdre ces traditions des Pharaons. Ils organisèrent solennellement dans leur capitale le culte de tous les princes qui avaient gouverné l'Égypte depuis Alexandre. Le roi régnant, majeur ou mineur, aussitôt qu'il avait succédé à son père, était tenu pour dieu comme les autres et associé aux hommages que recevaient ses prédécesseurs. C'est ce que nous apprend la célèbre inscription de Rosette. Les prêtres, réunis de toutes les parties de

1. Aug., *De civit. Dei*, III, 4. — 2. *Revue archéol.*, 1848, p. 340

l'Égypte pour le couronnement de Ptolémée Épiphane, y déclarent « qu'il est dieu, et fils d'un dieu et d'une déesse, comme Horus, le fils d'Isis et d'Osiris, qui vengea son père ». En conséquence, « on lui dressera une image en chaque temple, dans le lieu le plus apparent, et auprès d'elle les prêtres feront trois fois par jour le service religieux. On lui élèvera dans tous les sanctuaires une statue de bois dans un édicule doré, et lors des grandes processions où se fait la sortie des édicules, celui du dieu Épiphane sortira comme les autres. » Ils veulent bien permettre aussi aux particuliers d'avoir chez eux de ces édicules et de ces statues, mais à la condition d'accomplir « toutes les cérémonies prescrites, dans les fêtes qui ont lieu tous les mois et tous les ans[1] ».

Les Grecs n'échappèrent pas à la contagion de l'Orient. Dès l'époque de la guerre du Péloponèse, le Spartiate Lysandre, vainqueur des Athéniens, s'était fait adorer en Asie Mineure. Quand la Grèce eut perdu sa liberté, tous les tyrans qui l'asservirent reçurent tour à tour les honneurs divins. C'est alors que l'apothéose prit son caractère le plus repoussant. On pouvait croire jusqu'à un certain point à la bonne foi des Orientaux, quand ils divinisaient des maîtres sous lesquels ils tremblaient; mais les Grecs sont une race trop sceptique et trop fine pour qu'on puisse prendre leurs flatteries au sérieux. L'habileté même avec laquelle ils savent mentir, les formes délicates et nouvelles qu'ils se piquent de donner à leurs adulations, en font mieux ressortir la bassesse. Ils ne connurent jamais, à ce sujet, de honte ni de scrupule; on les vit porter successivement les mêmes hommages à tous ceux qui étaient les plus forts. Quand Mithridate eut fait égorger tous les Romains qui se trouvaient en Asie, ils l'ap-

1. Letronne, *Inscr. de l'Égypte*, 1, p. 241.

pelèrent *Dieu père*, *Dieu sauveur*, et lui donnèrent tous les surnoms de Bacchus[1]. Lorsque Rome eut vaincu Mithridate, ils s'empressèrent de lui élever des autels. Smyrne se vantait d'avoir été la première à rendre un culte à la déesse Rome, dès la fin des guerres puniques[2]. Alabanda, ville commerçante de Carie, avait de bonne heure aussi institué des jeux pour célébrer la même déesse[3]. Cet exemple ne manqua pas d'être suivi quand les légions eurent conquis la Grèce et l'Asie. Après avoir adoré Rome, on arriva vite à rendre les mêmes honneurs aux généraux et aux proconsuls qui la représentaient. Des temples furent élevés à Flamininus, quand il fut vainqueur de Philippe; on l'y adorait en compagnie d'Apollon et d'Hercule, et l'on composa pour lui des hymnes qui se chantaient encore du temps de Plutarque[4]. Tous les proconsuls eurent bientôt des autels, surtout les plus mauvais, parce qu'on les redoutait davantage et qu'on voulait les désarmer. La Sicile institua des fêtes pour Verrès, avant d'oser le traduire en justice; la Cilicie bâtit un temple à son gouverneur Appius, qui, au dire de Cicéron, n'y avait plus rien laissé. A ce moment, l'apothéose était descendue bien bas chez les Grecs. Ils ne se contentaient pas de la décerner à ces grands personnages qui leur faisaient souvent tant de mal, ils l'accordaient aussi à leurs amis, à leurs serviteurs, quand ils étaient puissants et qu'ils en pouvaient tirer quelque profit. L'historien Théophane, qui jouissait de toute la confiance de Pompée, fut divinisé dans Mitylène, sa patrie, sans doute en reconnaissance des faveurs qu'on avait obtenues par son intervention. Plus tard cet honneur fut fatal à sa famille : Tibère en fut jaloux, et il fit périr

1. Cic., *Pro Flacco*, 25. — 2. Tacite, *Ann.*, IV, 56. — 3 Tite-Live, XLIII, 6. — 4. Plut., *Flamin.*, 16.

ses petits-fils pour les punir d'avoir, comme lui, un grand-père au ciel [1]. Il faut remarquer que ces flatteries étaient non-seulement tolérées, mais encouragées par la loi romaine; en défendant aux gouverneurs de lever aucune imposition extraordinaire, elle avait excepté celles qui devaient servir à leur construire des temples [2]. On se demande, en vérité, quel plaisir pouvaient trouver les Romains à ces grossiers hommages et dans quel dessein ils semblaient les provoquer chez les nations qu'ils avaient vaincues. Peut-être étaient-ils bien aises de voir leurs sujets se déshonorer et pensaient-ils que ces bassesses, en achevant de leur enlever leur énergie, les rendraient plus faciles à conduire. Les fières populations de l'Occident leur causaient toujours quelque ombrage; au contraire la servilité des Grecs les rassurait : il n'y avait vraiment rien à craindre d'un pays si empressé de flatter ses maîtres.

Du reste, les Romains eux-mêmes ne répugnaient pas à croire à l'apothéose. Leurs traditions nationales, comme celles de tous les peuples, mettaient dans le ciel leurs anciens rois : sous le nom de *dieux indigètes*, ils adoraient Picus, Faunus, Latinus, qui avaient régné, disait-on, sur le Latium, et il n'y avait pas de divinités qu'on invoquât avec plus de ferveur dans les malheurs de la patrie [3]. On racontait que le fondateur de la ville, Romulus, avait disparu pendant un orage; qu'un sénateur l'avait vu de ses yeux monter au ciel, où il siégeait parmi les dieux de la fécondité et de la vie [4]. Il est pourtant remarquable que cette légende, malgré la vanité nationale qui faisait un

1. Tac., *Ann.*, VI, 18. La Grèce avait été jusqu'à diviniser un athlète vivant. Pline, *Hist. nat.*, VII, 47. — 2. Cic., *Ep. ad Quintum*, I, 1. — 3. « *Di patrii, indigetes !* » (Virg., *Georg.*, I, 498.) — 4. Enn., *Annal.*, 119 (édit. Vahlen) : « *Romulus in cœlum cum dis genitalibus ævum Degit.* »

devoir de paraître y croire, ne semble inspirer même aux plus vieux historiens qu'une confiance médiocre. Ils ne la rappellent jamais sans des explications ou des excuses qui trahissent leur embarras. Même quand ils ont l'air d'être crédules, la façon dont ils se représentent ces âges reculés rend leurs lecteurs défiants. Des événements si merveilleux ne se comprennent que si on leur donne pour théâtre des époques légendaires, et la prétention de ces annalistes est au contraire de supprimer les temps fabuleux et de placer les premières années de Rome dans la pleine lumière de l'histoire. Aussi remarque-t-on que cette habitude de diviniser les héros primitifs auxquels un État devait son existence ou sa grandeur, quoiqu'elle fût répandue dans tous les pays et que Cicéron la trouve sage et utile [1], n'a jamais obtenu beaucoup de succès à Rome. Ni Numa, ni Brutus, ni Camille, ne reçurent les honneurs divins, et depuis Romulus jusqu'à César on ne rencontre dans l'histoire romaine que quelques essais mal réussis d'apothéose [2].

Il y avait pourtant chez les anciens peuples de l'Italie une croyance qui devait les familiariser avec l'idée qu'un homme peut devenir un dieu et qui fut un des fondements sur lesquels s'appuya plus tard l'apothéose impériale. Ils éprouvaient une répugnance invincible à croire que la mort anéantit tout à fait l'existence; ils pensaient que, même quand la vie paraît éteinte, elle se prolonge obscurément dans le tombeau ou ailleurs, et, comme une triste expérience de tous les jours leur apprenait que ce corps se décompose et disparaît, ils admettaient qu'il

1. Cic., *Fragm. de consolatione*. — 2. Telle fut l'apothéose que le peuple décerna à Marius Gratidius de son vivant et qui lui coûta la vie (Cic., *De offic.*, III, 30; Sénèque, *De ira*, III, 18). Metellus fut aussi reçu à Rome comme un dieu, à son retour d'Espagne (Macrobe, *Sat.*, III, 13, 7).

doit y avoir autre chose que le corps dans l'homme, qu'il contient nécessairement un élément qui persiste à côté de l'élément qui s'éteint, et ils étaient amenés à conclure que cette partie invisible et immortelle vaut mieux que l'autre, puisqu'elle lui survit. Ces idées, qui semblent communes à toutes les nations âryennes, n'ont peut-être pris nulle part une forme si précise et si arrêtée qu'en Italie. Là, les morts, quand ils sont débarrassés de ce corps qui se corrompt et réduits à une substance impérissable, sont appelés les purs et les bons, *Manes*, et, comme les dieux passent pour des esprits dégagés de toute matière corruptible[1], les morts, qui jouissent du même avantage, deviennent semblables aux dieux, ou plutôt sont des dieux véritables, *dii Manes*. Cicéron fait de cette croyance une sorte d'article de foi. « Chacun, dit-il, doit regarder comme des dieux les parents qu'il a perdus[2]. » Toutes les cérémonies des funérailles reposent sur cette opinion, et elles en sont, pour ainsi dire, le commentaire vivant. Le tombeau est un autel, et on lui en donne souvent le nom[3]; sur cet autel on fait des sacrifices et des libations. Pendant le sacrifice, la flûte résonne, les lampes sont allumées comme dans les temples; le fils qui rend les derniers devoirs à son père a la tête voilée, et il reproduit tous les mouvements du prêtre qui prie[4]. C'est qu'en effet son père est un dieu qu'il lui faut implorer et dont il obtiendra aisément la faveur. Était-il possible que le chef de famille qui avait passé sa vie à veiller sur les siens les abandonnât après sa mort? Ne devait-il pas, au contraire, d'autant plus les protéger que sa protection devenait plus efficace? C'est ainsi qu'on fut conduit à regarder le nou-

1. « *Mens soluta quædam ac libera, segregata ab omni concretione mortali.* » (Cic., *De consol.*) — 2. Cic., *De leg.*, II, 9 : « *Sos leto datos divos habento.* » — 3. Voyez par ex. Orelli, 4588 et 5087. — 4. Plutarque, *Quæst. rom.*, 14. Tertull., *Apolog.*, 12

veau dieu comme le protecteur et le patron de la maison. Selon l'opinion commune, les Lares sont les âmes des aïeux, et on les honore chez soi, dit Servius, parce que primitivement on enterrait les morts dans son domicile[1]. Voilà un principe d'apothéose au sein même de la famille.

Ces croyances étaient très-populaires à Rome; elles se conservaient à peu près intactes au milieu de l'incrédulité générale, parce qu'elles s'appuyaient sur les sentiments les plus profonds, sur les affections les plus tendres. Comme toutes les superstitions anciennes, elles avaient jeté de profondes racines dans les classes inférieures. Les inscriptions montrent de simples affranchis qui donnent à leur femme, après sa mort, le nom de déesse[2], et qui appellent le tombeau qu'ils lui élèvent un temple[3]. Dans une petite ville de l'Afrique, un fils pieux nous dit qu'il a consacré ses parents, au lieu de nous dire qu'il les a enterrés : *sub hoc sepulcro consacrati sunt*[4]. Les gens éclairés voulaient ordinairement paraître moins crédules; mais lorsqu'ils avaient perdu quelqu'un qui leur était cher, le chagrin leur faisait facilement oublier leur scepticisme, et ils se laissaient vite reprendre par toutes ces vieilles croyances, dont ils étaient moins désabusés qu'ils ne le pensaient. L'exemple de Cicéron le montre bien. « Est-il rien de plus absurde, disait-il à propos de l'apothéose de César, que de mettre des morts parmi les dieux et de les adorer, quand on ne devrait leur rendre d'autre culte que quelques larmes[5]? » Il oubliait que l'année d'avant il ne s'était pas contenté de pleurer sa fille Tullia, et qu'égaré par sa douleur, il avait eu le désir de la diviniser. Il annonçait formellement son projet dans cet

1. Serv., *Æn.*, VI, 152. — 2. Orelli, 4647. — 3. Orelli, 4530. — 4. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 2510. — 5. Cic., *De nat. deor.*, I, 15.

ouvrage qu'il s'adressait à lui-même pour se consoler : « Si jamais, disait-il, quelqu'un fut digne des honneurs divins, ô Tullia, c'était toi. Cette récompense t'est due, et je veux te la donner. Je veux que la meilleure et la plus savante des femmes. avec l'assentiment des dieux immortels, prenne place dans leur assemblée, et que l'opinion de tous les hommes la regarde comme une déesse[1]. » C'était une sorte d'engagement qu'il avait pris avec lui-même et qu'il voulait tenir. Aussi ne fut-il occupé pendant quelques mois qu'à chercher un emplacement dans un endroit fréquenté pour y élever un temple à sa fille ; et comme Atticus, malgré sa complaisance ordinaire, faisait quelques objections, il lui répondait d'un ton qui n'admettait pas de réplique : « C'est un temple que je veux ; on ne peut m'ôter cela de la pensée. Je veux éviter toute ressemblance avec un tombeau, pour arriver à une véritable apothéose[2]. »

Ce qui l'encourageait dans son dessein, c'est qu'il voyait de grands esprits accepter et défendre cette croyance populaire. Il se servait de leur autorité pour vaincre l'opposition d'Atticus : « Quelques-uns des écrivains, lui disait-il, que j'ai maintenant entre les mains m'approuvent. » Il voulait parler de certains philosophes, et surtout de ceux du Portique[3]. Les stoïciens, qui témoignaient toujours tant

1. Cic., *De consol* — 2. Cic., *Ad Att.*, XII, 36. — 3. C'était aussi l'opinion des théologiens de Rome Le savant Labéon, s'inspirant des doctrines étrusques contenues dans les *Libri acheruntici*, avait composé tout un traité sur les dieux qui avaient commencé par être des hommes (*De diis animalibus*). On pouvait, selon lui, faire de l'âme humaine un dieu, et c'est par la vertu de certains sacrifices que ce miracle s'opérait (Serv., *Æn.*, III, 168 ; Arnobe, *Adv. gent.*, II, 62). Ces sacrifices étaient sans doute les rites mêmes des funérailles auxquels la religion accordait tant d'importance. Quand ils avaient été exactement accomplis, quand on n'avait omis aucune cérémonie aucune prière, l'âme du défunt prenait place parmi les *dii*

de complaisance pour les opinions du peuple, avaient fait une doctrine raisonnée de ce qui n'était qu'une sorte d'instinct chez lui. Ils n'avouaient pas, à la vérité, que toutes les âmes, après la mort, montaient au ciel, mais ils l'accordaient à quelques-unes. L'âme du sage, disaient-ils, n'est pas seulement immortelle, elle est divine [1], et la vertu lui ouvre les demeures célestes [2]. C'est là que Lucain place Pompée, « après que le crime d'un Égyptien lui eut offert ce trépas qu'il lui fallait chercher » ; c'est là, selon lui, qu'habitent les mânes des demi-dieux, c'est-à-dire des sages et des grands hommes. Ils y jouissent à peu près des priviléges de la divinité : ils vivent au milieu d'un air subtil, parmi les étoiles fixes et les astres errants; inondés d'une lumière pure, ils regardent en pitié cette nuit profonde que sur la terre nous appelons le jour [3]. Monter au ciel, devenir dieu ou presque dieu, voilà la récompense promise aux gens vertueux par le stoïcisme. Tout le monde peut y atteindre et Jupiter lui-même y convie tous les mortels. « Hommes, lui fait dire Valerius Flaccus, quoique la route en soit difficile, dirigez-vous vers les astres [4]. » Ces récompenses divines promises au sage par la philosophie, chacun s'empressait de les décerner aux personnes aimées qu'il avait perdues : « Tu vas te rendre dans les demeures souhaitées, dit un fils dans l'épitaphe de son père; Jupiter t'en ouvre les portes, il t'invite à y venir tout éclatant de gloire. Déjà tu en approches; l'assemblée des dieux te tend la main,

animales. C'est ce qu'indique clairement cette inscription citée par M. Ritschl (*Ind. lect. æstiv.*, 1853) : « *Manes colamus, namque opertis manibus Divina vis est æviterni temporis.* » — 1. Cic., *De leg.*, II, 11 : « *Omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos.* » — 2. Horace, *Carm.*, III, 2, 21 : « *Virtus recludens immeritis mori Cœlum.* » — 3. Luc., *Phars.*, IX, 5 et sq. — 4. Val. Flacc., *Argon.*, I, 563 : « *Tendite in astra viri.* »

et de tous les côtés du ciel des applaudissements retentissent pour te faire honneur[1]. » Dans une autre inscription non moins curieuse, une femme qui ne paraît pas avoir appartenu à la société la plus relevée écrit avec assurance sur la tombe de son mari : « Ici repose le corps d'un homme dont l'âme a été reçue parmi les dieux »: « *In hoc tumulo jacet corpus exanimis* (sic) *cujus spiritus inter deos receptus est*[2]. » Ces expressions sont celles mêmes dont on se sert pour les princes divinisés : on lit sur une médaille de Faustine que cette princesse a été reçue au ciel, *sideribus recepta*[3].

Voilà quels furent à Rome les précédents de l'apothéose impériale. Elle étonne surtout ceux qui la regardent comme une institution improvisée et sans racines qui sortit un jour par hasard de la servilité publique ; la surprise diminue quand on voit au contraire que tout y acheminait les Romains, et qu'on rétablit les intermédiaires par lesquels ils y furent conduits. Ils la trouvaient florissante autour d'eux chez toutes les nations de la Grèce et de l'Orient ; bien longtemps avant l'empire, ils s'étaient familiarisés avec elle en voyant les honneurs divins décernés à leurs généraux et à leurs proconsuls par les peuples vaincus. Elle ne répugnait pas d'ailleurs à leurs traditions nationales, elle existait dans leurs croyances religieuses intimement unie à ce qu'ils respectaient le plus, au culte des morts, à la constitution de la famille. Dans les dernières années, l'opinion populaire que tous les morts sont des dieux s'était encore fortifiée en s'appuyant sur cette doctrine des philosophes qui mettait les hommes vertueux au ciel. Tout préparait donc, tout disposait les Romains à regarder l'apothéose comme la récompense

1. Fabretti, *Inscr.*, p. 742. — 2. Orelli, 7418. — 3. Cohen *Monn. imp. : Faustine jeune*, 102.

naturelle des grandes actions. Faut-il être surpris qu'un jour l'admiration, la reconnaissance, ou, si l'on veut, la flatterie ait choisi cette façon de se manifester, quelque étrange qu'elle nous paraisse, que le peuple l'ait acceptée avec empressement et qu'elle n'ait pas trop choqué les gens éclairés?

II

Naissance de l'apothéose impériale. — Honneurs accordés à César pendant sa vie. — Ses funérailles. — Le peuple lui élève un autel. — Sa divinité est officiellement reconnue par le sénat.

Les historiens ont raconté en détail les circonstances tragiques dans lesquelles l'apothéose impériale prit naissance à Rome : c'est à César qu'elle fut décernée pour la première fois après Romulus. Peu de princes ont été flattés autant que César, et rien ne démontre mieux combien Rome était mûre alors pour la servitude que de voir la bassesse publique arriver du premier coup à des exagérations que dans la suite il lui fut très-difficile de dépasser. A chaque victoire du dictateur le sénat imaginait pour lui des distinctions nouvelles. Après avoir épuisé les dignités humaines, il fut bien forcé d'en venir aux honneurs divins On donna son nom à l'un des mois de l'année; on décida que son image figurerait dans ces processions solennelles où l'on portait au cirque celles des dieux sur des chars de triomphe, qu'on fonderait un nouveau collége de prêtres qui s'appelleraient *Luperci Julii*, qu'on jurerait par sa fortune, qu'on célébrerait des fêtes pour lui tous les cinq ans; enfin qu'on lui élè-

verait une statue avec cette inscription : « C'est un demi-dieu. » La dernière année de sa vie on alla plus loin encore ; il ne suffit plus d'en faire un demi-dieu, on décréta que c'était un dieu véritable et l'égal des plus grands, qu'on lui bâtirait un temple et qu'on l'adorerait sous le nom de *Jupiter Julius*[1]. César eut l'air d'accueillir avec joie ces honneurs[2]; mais ce n'étaient en somme que de basses flatteries dont personne n'était dupe, ni ces patriciens sceptiques qui les accordaient avec tant de complaisance, ni ce pontife épicurien qui paraissait les accepter volontiers. Le seul effet de toutes ces adulations fut d'accoutumer l'opinion à l'idée que César devait être un dieu. En réalité, ce n'est pas à la servilité du sénat qu'il dut son apothéose, c'est à l'enthousiasme du peuple.

Le peuple l'aimait véritablement. Lorsque, le soir des ides de mars, on vit passer cette litière portée par trois esclaves qui contenait son cadavre, avec ce bras sanglant qui pendait, personne, dit un contemporain, ne resta les yeux secs[3] ; devant les portes des maisons, dans les rues, au sommet des toits, on n'entendait que des gémissements et des sanglots. La scène des funérailles porta cette douleur au comble. La foule s'était assemblée en armes au forum ; le corps, étendu sur un lit d'ivoire couvert de pourpre et d'or, avait été placé devant la tribune, dans une sorte de chapelle improvisée qui représentait le temple de *Venus Genetrix*. A la tête du lit s'étalait la robe ensan-

1. Dion, XLIII, 14, et XLIV, 6. — 2. Dion dit positivement qu'il en fut heureux, τούτοις ἔχαιρε (XLIV, 6). Il raconte ailleurs, il est vrai, que le premier jour de son triomphe son char s'étant brisé, il y vit un avertissement des dieux qui le rendit plus modeste, et qu'il refusa de faire usage de la plupart de ces honneurs excessifs (XLIII, 21). Les ennemis du sénat supposaient qu'on les lui avait prodigués pour le rendre odieux. Les amis de César auraient pu prétendre qu'il ne les avait acceptés que pour rendre le sénat ridicule. — 3. Nicolas de Damas, *Vita Cæs.*, 25.

glantée. Dans le cortége, des musiciens chantaient des chœurs et des monologues de tragédies choisis exprès pour la circonstance ; on remarqua surtout ce vers de Pacuvius. dont l'application était facile à faire : « Faut-il que j'aie conservé la vie à des gens qui devaient me l'ôter ! » Antoine, pour toute oraison funèbre, se contenta de lire ces serments que le sénat avait faits de défendre César jusqu'à la mort, ces décrets par lesquels on lui accordait toutes les dignités humaines et les honneurs divins ; il les commentait d'une voix inspirée, et, pour rappeler au peuple comment les sénateurs avaient tenu leurs promesses et de quelle façon ils avaient traité celui dont ils voulaient faire un dieu, il s'interrompait de temps en temps et montrait l'image de César percée de vingt-trois coups de poignard. Le peuple répondait par des lamentations, par des cris et frappait sur ses armes. Toute cette foule s'enivrait de colère de douleur et de bruit. Lorsqu'on vit les magistrats charger le lit funèbre sur leurs épaules pour le porter au champ de Mars, il se passa une scène d'un désordre indescriptible. Tous s'arrachaient le cadavre : les uns voulaient le brûler dans la curie de Pompée, où il avait été tué, et la brûler avec lui en expiation ; les autres voulaient l'emporter au Capitole et placer le bûcher dans le temple même de Jupiter. Au milieu de la contestation, deux soldats s'approchèrent du lit et y mirent le feu. Pour l'alimenter, on brûla les branches des arbres, les siéges des tribunaux ; puis la foule se pressant de plus en plus autour de ce bûcher improvisé, les musiciens y jetèrent leurs instruments et leurs robes de pourpre, les femmes leurs bijoux et ceux de leurs enfants, tandis que les esclaves, saisis d'une rage de destruction, allaient incendier les maisons voisines. Pour ajouter à l'étrangeté du spectacle, les nations vaincues, qui avaient à se louer de l'humanité de César, tinrent à lui rendre aussi les derniers

honneurs. Les représentants qu'elles avaient à Rome vinrent autour du bûcher exprimer leurs regrets à la façon de leur pays. Les Juifs y passèrent des nuits entières à se lamenter de cette manière bruyante et dramatique qui est propre à l'Orient.

Il était impossible qu'au milieu d'une si violente émotion, quand cette foule cherchait tous les moyens d'honorer César, l'idée ne lui vînt pas d'en faire un dieu. C'était, on vient de le voir, une des formes ordinaires que prenait la reconnaissance des peuples antiques, et cette fois il y avait des raisons particulières pour qu'elle s'exprimât de cette façon. Les premières victoires de César remportées dans des contrées lointaines, sur des peuples inconnus, avaient vivement frappé les Romains. Cette conquête des Gaules si admirablement conduite, ces excursions en Bretagne et en Germanie, dans des pays de fables et de prodiges, ce bonheur qui ne s'était jamais démenti, ce dernier coup porté à la grande aristocratie qui gouvernait l'univers depuis plusieurs siècles, cette suite de succès incroyables dont le résultat devait changer le monde, tout se réunissait pour donner à cette existence quelques teintes de merveilleux. Sa mort imprévue semblait le grandir encore. L'imagination populaire se chargeait de compléter cette destinée interrompue ; ses desseins paraissaient plus vastes parce qu'on lui avait ôté le temps de les exécuter ; il avait enfin cette dernière fortune qu'au milieu de sa gloire, avant qu'il se fût usé dans les embarras inévitables des choses humaines, il disparaissait tout d'un coup dans un orage, comme Romulus, et le lendemain de sa mort, sa vie, pleine d'événements extraordinaires, pouvait passer pour une légende. Que de raisons de le regarder comme un dieu ! Le sénat, pendant qu'il vivait, lui avait accordé les honneurs divins, mais de bouche seulement et sans y croire. Le peuple au contraire, dit Suétone, était

entièrement convaincu de sa divinité [1]. Non-seulement ce fut tout à fait une consécration populaire, mais il importe de remarquer que le peuple seul témoigna quelque zèle pour l'apothéose de César. Ses amis, ses créatures, ceux qu'il avait comblés de dignités et de trésors, se montrèrent beaucoup plus tièdes. Antoine scandalisa le peuple par son peu d'empressement à faire exécuter les décrets du sénat en l'honneur de César. Nommé prêtre de *Jupiter Julius* pendant que le dictateur vivait encore, il n'avait jamais songé à prendre possession de ses fonctions. Cicéron, dans ses *Philippiques*, lui adresse des reproches ironiques sur sa négligence : « O le plus ingrat des hommes, lui dit-il, pourquoi donc as-tu abandonné le sacerdoce de ton nouveau dieu [2]? » La conduite de Dolabella fut plus étrange encore. Sur l'endroit même du forum où le corps de César avait été brûlé, on avait élevé un autel surmonté d'une colonne de marbre d'Afrique de vingt pieds, avec cette inscription : « Au père de la patrie. » Une sorte de culte s'organisa spontanément sur cet autel : on y venait tous les jours faire des sacrifices, prononcer des vœux, terminer des différends en attestant le nom de César. Un intrigant qui se disait petit-fils de Marius, et qui n'était qu'un ancien esclave, dans l'espoir que le désordre pourrait lui être utile, excitait la foule à renouveler sans cesse ces démonstrations. Le consul Dolabella, voyant qu'elles effrayaient les gens sages et troublaient la paix publique, résolut d'y mettre un terme. Il n'hésita pas à détruire la colonne, à renverser l'autel, à disperser par la force les adorateurs de son ancien ami. Comme ceux-ci faisaient mine de résister, Antoine envoya contre eux des soldats

1, Suét., *Jul. Cæs.*, 88 : « *In deorum numerum relatus est, non ore modo decernentium, sed et persuasione vulgi.* » — 2. *Philipp.*, II, 43, et XIII, 19.

qui s'emparèrent du petit-fils de Marius et de ses partisans, et, sans prendre la peine de les faire juger, il les précipita du haut de la roche Tarpéienne.

Cet acte de rigueur, dont Cicéron et le sénat furent très-heureux, causa un vif mécontentement au peuple. Les ouvriers, les soldats, les esclaves, qui avaient pris l'habitude de venir prier autour de la colonne du forum, se montrèrent fort irrités contre ces ingrats qui punissaient des amis plus fidèles qu'eux, et ils ne se lassaient pas de demander qu'on leur laissât relever l'autel de César. L'habile Octave comprit ces dispositions de la foule et il sut en profiter. Il arrivait alors d'Apollonie où son oncle l'avait envoyé achever ses études, et il venait résolûment réclamer l'héritage du grand dictateur. Il était jeune, inconnu, il n'avait ni partisans ni soldats, il ne semblait pas de force à lutter contre Antoine, Dolabella ou Lepidus, qui s'étaient fait un nom et qui commandaient des armées; mais du premier coup il sut s'appuyer sur tous les sentiments populaires que les autres avaient froissés : il déclara qu'il venait venger César et lui rendre les hommages qu'on lui refusait. Il voulut d'abord, conformément aux décrets du sénat, placer dans le théâtre un trône d'or et une couronne en l'honneur de son oncle. Antoine trouva encore moyen de l'empêcher, mais Octave était tenace et il se tourna d'un autre côté. Comme il voyait qu'on négligeait de donner au peuple les jeux que César avait promis pour la dédicace du temple de *Venus Genetrix*, protectrice de sa famille, il en fit les frais lui-même. C'est durant ces fêtes que parut ce météore dont il sut tirer un si bon parti. « Tandis que ces jeux se célébraient, racontait-il dans ses *Mémoires*, une comète se montra pendant sept jours dans la partie du ciel qui est tournée vers le nord; elle se levait tous les soirs vers cinq heures et elle était visible par toute la terre. L'apparition de cet

astre parut au peuple la preuve que l'âme de César avait été reçue parmi les immortels, et lorsqu'on lui éleva plus tard une statue sur le forum, on plaça cette étoile sur sa tête [1]. » C'était l'astre de la dynastie qui se levait, et les poëtes, qui se tournent volontiers vers les pouvoirs nouveaux, ne manquèrent pas de le saluer [2].

L'année d'après, en 712, le culte du nouveau dieu fut officiellement constitué [3]. On était au lendemain des proscriptions, le sénat n'avait rien à refuser aux triumvirs; il renouvela tous ses anciens décrets; il fit un devoir de conscience à tout le monde de célébrer la fête de César le 7 juillet, « sous peine d'être voué à la colère de Jupiter et de César lui-même »; il décréta qu'on lui bâtirait un temple à l'endroit du forum où son corps avait été brûlé et où s'élevait la colonne détruite par Dolabella [4]. Le culte du *dieu Jules* semble s'être répandu rapidement dans tout l'univers. Dès l'année suivante, nous le trouvons établi à Pérouse, où quatre cents chevaliers et sénateurs, amis d'Antoine, sont immolés par Octave, sur l'autel de son oncle [5]. Il ne tarda pas non plus à pénétrer dans l'Orient et en Égypte, et Dion nous montre Cléopâtre sacrifiant à ce dieu, qui avait été si homme avec elle [6]; mais nulle part la divinité de César n'était plus honorée qu'à Rome. La première fois qu'on y célébra sa fête, les réjouissances publiques durent être très-brillantes. Les sénateurs, qui, seuls, auraient pu témoigner quelque tristesse, avaient reçu l'ordre d'être joyeux, sous peine d'une amende d'un million de ses-

1. Pline, *Hist. nat.*, II, 24. — 2. Virg., *Buc.*, IX, 47 : « *Ecce Dionæi processit Cæsaris astrum.* » — 3. Voyez la note de M. Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, I, p. 183. — 4. Dion. XLVII, 18. — 5. Dion, XLVIII, 14. — 6. Dion, LI, 15. Auguste autorisa, après Actium, Ephèse et Nicée à élever un temple à son père (Dion, LI, 20). On trouve des *flamines divi Juli* ou *Juliani* en Italie (Orelli, 390), en Algérie (Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 2169) et ailleurs.

terces (200 000 francs). Quant au peuple, il voyait dans l'établissement du nouveau culte l'assurance de la prospérité publique, le gage du bonheur et de la gloire de Rome. Comme un besoin étrange de réforme et de rénovation travaillait alors le monde, il semblait que César, devenu dieu, allait amener des temps nouveaux, et que le règne de la justice et de la paix daterait de son apothéose. Virgile, qui puise si souvent ses inspirations dans les sentiments populaires, s'est fait l'écho de ces espérances confuses. Dans une églogue écrite au milieu de ces fêtes et qui en porte l'impression, il chante l'apothéose du berger Daphnis ; il le montre « admirant les palais, nouveaux pour lui, de l'Olympe, et regardant sous ses pieds les nuages et les étoiles ». La joie est générale sur la terre, et la nature elle-même y prend part : « Le loup ne tend plus d'embûches au troupeau ; le cerf n'a plus rien à craindre du filet ; les montagnes mêmes jettent des cris d'allégresse ; les rochers, les arbres disent : *C'est un dieu! oui, c'est un dieu!* » Et il ajoute avec un accent profond de respect et d'amour : « *Sis bonus o felixque tuis*[1] ! » On sent bien que ces vers sont nés de l'émotion publique : ils reproduisent les sentiments et les impressions de la foule. Ce ne sont donc pas les sénateurs, malgré leurs flatteries empressées, qui ont fondé le culte de César : tous ces décrets mensongers, prodigués de son vivant avec tant de complaisance, auraient disparu avec lui. C'est le peuple qui les a fait vivre ; c'est lui qui leur a donné une sanction nouvelle et définitive. Il ne faut pas l'oublier, et l'on doit rendre à chacun la responsabilité qui lui revient : la première fois que l'apothéose impériale s'est produite à Rome, elle est sortie d'une explosion d'admiration et de reconnaissance populaires.

1. Virg., *Buc.*, v, 65.

III

Effet produit par l'apothéose de César. — Sextus Pompée et Antoine se font donner les honneurs divins. — Prudence d'Octave. — Il permet aux provinces de lui élever des temples en compagnie de la déesse Rome. — Il le tolère en Italie. — Il le défend à Rome. — Efforts faits à Rome pour le décider à se laisser adorer. — Culte qu'on rend à son génie. — Les *Lares augusti*. — Politique d'Auguste au sujet de l'apothéose. — Caractère qu'elle prend chez les Romains. — Auguste reçoit les honneurs divins après sa mort par un décret du sénat.

L'effet produit par l'apothéose de César fut très-grand : il donna aux ambitieux qui se disputaient son héritage la pensée de réclamer aussi pour eux les honneurs divins. Sextus Pompée, après les victoires maritimes qu'il avait remportées sur Octave, se déclara fils de Neptune; il en prit le nom sur ses monnaies, il se mit à porter des vêtements de couleur azurée en souvenir de son origine, et, pour honorer le dieu des mers, son père, il jeta dans le détroit de Sicile des bœufs, des chevaux, et même, dit-on, des hommes [1]. Antoine voulut être Bacchus; il fit proclamer par un héraut dans toute la Grèce que telle était sa volonté, et la Grèce se montra très-complaisante pour cette fantaisie. A Éphèse, les femmes allèrent au-devant de lui habillées en bacchantes, les hommes et les enfants en faunes et en satyres [2]. « A Athènes, dit un historien du temps, on éleva au milieu du théâtre, dans un endroit exposé aux regards de tous, une sorte de chapelle semblable à celles qu'on nomme des antres de Bacchus. On y voyait des tambours, des peaux de faon

1. Dion, XLVIII, 48. — 2. Plut., *Ant.*, 24.

et tout ce qui sert au culte de ce dieu. Là, depuis le matin, Antoine, étendu avec ses amis, s'occupait à boire, servi par ces bouffons qu'il avait amenés d'Italie, et toute la Grèce assistait à ce spectacle [1]. » On sait par Plutarque dans quel appareil mythologique Cléopâtre vint le trouver en Cilicie, sur une galère dont la poupe était d'or, les voiles de pourpre, les rames d'argent, avec des Amours et des Nymphes qui s'appuyaient sur le timon et sur les cordages, au milieu des acclamations d'un peuple charmé qui saluait Aphrodite et Bacchus [2].

Octave paraît de beaucoup le plus raisonnable des trois. Certes les flatteurs ne manquaient pas autour de lui, et l'on n'aurait pas hésité à lui accorder les honneurs divins pour peu qu'il en eût témoigné la moindre envie ; mais il ne paraissait pas y tenir : il visait au solide, et, tandis que son rival perdait son temps à se faire adorer des lâches populations de l'Orient, il travaillait à pacifier l'Italie et à rassembler une bonne armée. Il était pourtant difficile qu'il échappât tout à fait à ces hommages dont on avait pris l'habitude et qu'il refusât toujours de les accepter. Lorsqu'en 718, après beaucoup de péripéties, il dispersa les flottes de Sextus Pompée, la joie fut très-vive en Italie. Pompée avait commis l'imprudence d'appeler à lui les esclaves, et devant la crainte d'une guerre servile toutes les préférences politiques s'étaient effacées; tous les partis faisaient des vœux pour le succès d'Octave. Quand il fut victorieux, les villes italiennes, pour reconnaître le service qu'il venait de leur rendre, s'empres-

1. Müller, *Fragm. hist.*, III, p. 326. — 2. Plut., *Ant.*, 26. Malgré la séduction que l'Orient exerça sur lui, le soldat romain, goguenard et intéressé, se montre quelquefois chez Antoine. On raconte que, les Athéniens ayant proposé de marier le nouveau dieu à leur déesse Minerve, il les prit au mot, et demanda une dot de mille talents, qu'il se fit rigoureusement payer. (Sénèque, *Suas.*, 1.)

sèrent de placer sa statue à côté de leurs dieux protecteurs[1]. L'enthousiasme fut plus grand encore après la victoire d'Actium. Pendant qu'Antoine allait se cacher en Égypte, Octave, avec ses légions triomphantes, traversait ces pays de l'Orient où l'adoration du souverain était une des formes ordinaires de l'obéissance, et qui d'ailleurs avaient à se faire pardonner leur servilité envers Antoine. Ils réclamèrent avec insistance, comme le plus grand des bienfaits, le droit d'adorer le vainqueur ; ce droit leur fut accordé, mais avec des restrictions. Octave ne voulut être adoré qu'en compagnie de la déesse Rome, et il défendit expressément à tous les Romains de prendre part à ce culte. Sous ces réserves, il laissa la province d'Asie lui bâtir un temple à Pergame, et celle de Bithynie à Nicomédie[2]. L'exemple était donné, et peu à peu des fêtes furent instituées, des temples s'élevèrent dans toutes les grandes villes de l'Orient en l'honneur de Rome et d'Auguste. L'Occident ne commença qu'un peu plus tard. Les habitants de Tarragone, chez lesquels Auguste avait fait un assez long séjour pendant la guerre des Cantabres en 728, et qui sans doute avaient reçu de lui quelques faveurs, demandèrent et obtinrent la permission de lui dédier un autel[3]. En 742, à la suite d'un mouvement des Sicambres qu'on disait secrètement encouragés par les Gaulois, soixante peuples de la Gaule réunis à Lyon décidèrent, pour mieux prouver leur fidélité, d'élever un autel à Rome et à Auguste au confluent de la Saône et du Rhône[4]. En 764, vers la fin de ce règne glorieux, les habitants de Narbonne s'engagèrent par un vœu solennel « à honorer perpétuellement la divinité de

1. Appien, *B. C.*, v, 132. — 2. Dion, LI, 20. — 3. Voyez *Corp. inscr. lat.*, II, p. 540, et l'article de M. Hübner publié dans le *Hermes*, I, p. 77 et sq. — 4 Dion, LIV, 32.

César-Auguste, père de la patrie ». La formule du serment qu'ils prêtèrent à cette occasion nous a été conservée : ils promettaient de lui élever un autel sur leur forum et d'y sacrifier tous les ans à de certains anniversaires, notamment le 9 des calendes d'octobre, « jour où, pour le bonheur de tous, un maître était né au monde », et le 7 des ides de janvier, « où il avait commencé à régner sur l'univers [1] ». Auguste laissait faire. Il est probable qu'au fond ces hommages ne lui déplaisaient pas ; il y voyait une preuve éclatante de sa popularité dans les provinces et comme un gage de leur soumission. Il ne voulait pas pourtant avoir l'air de les encourager ; au contraire, il affectait quelquefois d'en sourire en homme du monde qui sait ce que valent ces protestations et qui n'est pas dupe des flatteurs. On raconte qu'un jour une ambassade solennelle des habitants de Tarragone vint lui annoncer qu'il avait fait un miracle : un figuier était né sur son autel. Il se contenta de répondre : « On voit bien que vous n'y brûlez guère d'encens [2]. »

Il était impossible que l'exemple des provinces ne finît pas par gagner Rome et l'Italie. Qu'allait faire Auguste, au moment où son culte, toléré dans le monde entier, tenterait de s'établir au centre même et dans la capitale de l'empire ? S'est-il obstiné à le défendre, ou a-t-il consenti à l'y laisser pénétrer ? Nous avons, à ce sujet, des renseignements qui s'accordent mal entre eux. Dion Cassius, après avoir raconté qu'il permit aux villes de l'Asie de lui rendre les honneurs divins, ajoute « qu'à Rome et dans l'Italie personne n'osa le faire [3] ». Cette affirmation est beaucoup trop générale ; en prétendant que les Italiens n'osèrent pas adorer Auguste de son

1. Orelli, 2489. — 2. Quintilien, VI, 3, 77. — 3. Dion, LI, 20.

vivant, Dion leur fait plus d'honneur qu'ils ne méritent. On ne sait s'il leur en accorda la permission ou s'il la laissa prendre, mais les inscriptions nous prouvent qu'avant sa mort il avait des prêtres, et que son culte était institué à Pise, à Pompéi, à Assise, à Préneste, à Pouzzoles et dans d'autres villes importantes [1]. Ses adorateurs s'y réunissaient dans des temples pour célébrer ensemble l'anniversaire des principaux événements de sa vie. On immolait des victimes le jour de sa naissance; on adressait des actions de grâces aux dieux le jour où il avait revêtu la robe virile et pris possession de son premier consulat, où il était revenu d'Asie après ses victoires, où on lui avait donné le nom d'Auguste, etc. [2]. Ainsi Dion s'est trompé : Auguste a été adoré de son vivant en Italie, nous en avons la preuve ; faut-il croire qu'il l'a été aussi dans Rome? La question est plus douteuse. Quelques écrivains le laissent entendre [3]; mais Suétone, si bien informé d'ordinaire de tous ces détails d'étiquette, affirme catégoriquement qu'il n'y voulut avoir ni temples, ni autels tant qu'il vécut, et qu'il le défendit avec une

1. Ce qui laisserait croire que l'autorité ne prit aucune détermination et se contenta de fermer les yeux, c'est que le culte impérial, du vivant d'Auguste, ne fut pas organisé partout de la même façon. A Pompéi, les prêtres du nouveau dieu s'appellent *sacerdotes Augusti* (Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2231); à Préneste, *flamines Cæsaris Augusti* (Orelli 3874); à Pise, *flamines Augustales* (Orelli, 642). Dans cette ville, son temple porte le nom d'*Augusteum;* à Pouzzoles, celui que lui élève ce Vedius Pollio, son ami, qui nourrissait ses murènes avec des esclaves, s'appelle *Cæsareum* (Orelli, 2509). Ces différences, si légères qu'elles soient, peuvent faire supposer qu'il n'y eut point d'acte officiel pour restreindre ou pour régler ce culte en Italie, comme il y en avait en Asie, et qu'on laissa chaque ville agir d'elle-même et par une inspiration spontanée. — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 557. Kellermann a prouvé que cette inscription était un fragment d'*album* d'une corporation vouée au culte d'Auguste de son vivant. O. Jahn, *Spec. epigr.* — 3. Par exemple, Aurelius Victor, *De Cæsar.*, I, et Tacite, *Ann.*, I, 10.

grande obstination (*in urbe quidem pertinacissime abstinuit hoc honore* [1]).

L'obstination n'était pas de trop : il en fallait beaucoup pour résister à l'opinion publique, qui mettait un empressement singulier à faire, malgré lui, d'Auguste un dieu. Les poëtes surtout ne pouvaient pas se résigner à attendre la mort de l'empereur pour le mettre dans le ciel. Virgile, le plus grand de tous, fut aussi le premier à chanter cette apothéose anticipée. « Il sera toujours un Dieu pour moi, disait-il deux ans à peine après les proscriptions, et le sang d'un agneau pris dans ma bergerie rougira souvent son autel [2]. » C'était bien aller un peu vite ; mais on venait de lui rendre ce petit domaine qu'il aimait tant, et sa reconnaissance était aussi vive que sa douleur avait été profonde. Quelques années plus tard, dans cette étrange dédicace qu'il a mise en tête de ses *Géorgiques*, il disait à Auguste, presque d'un ton de reproche : « Il faut t'habituer enfin à te laisser invoquer dans les prières [3]. » Vers le même temps, l'ancien républicain Horace se demandait quel dieu pouvait être ce jeune homme qui venait ainsi au secours de l'empire en ruine ; il penchait à croire que c'était Mercure, et le priait en grâce, puisqu'il était descendu du ciel, de vouloir bien n'y pas remonter trop vite [4]. Quand Auguste eut remporté sur les Parthes ce succès diplomatique dont il sut tirer un si grand parti, et qu'il les eut contraints sans combat à lui rendre les étendards de Crassus, l'admiration d'Horace ne connut plus de limites. « La foudre, disait-il, nous annonce que Jupiter règne dans le ciel ; comment douter ici-bas de la divinité présente d'Auguste, quand nous le

1. Suét., *Aug.*, 52. — 2. Virgile, *Bucol.*, 1, 7. — 3. Virg., *Geor* 1, 42. — 4. Hor., *Carm.*, I, 2, 41.

voyons ajouter les Parthes à son empire[1]? » Voilà le commencement de ces comparaisons de l'empereur avec Jupiter, qui allaient devenir bientôt si humiliantes pour le maître de l'Olympe. Du reste, tout n'était pas mensonge dans ces protestations des poëtes et dans cet empressement du public dont ils se faisaient l'écho; beaucoup étaient sincères quand ils cherchaient quelque honneur nouveau, quelque hommage inusité pour témoigner leur reconnaissance au prince qui avait rendu la tranquillité au monde. « Le bœuf, disait Horace, erre en sûreté dans les champs; Cérès et l'Abondance fécondent les campagnes; sur les mers paisibles volent de toute part les nautoniers[2]. » Suétone raconte que des matelots égyptiens, rencontrant par hasard Auguste près de Pouzzoles, se présentèrent à lui couverts de robes blanches, couronnés de fleurs, les mains pleines d'encens, et qu'ils lui dirent : « C'est par toi que nous vivons, c'est par toi que nous naviguons en paix, c'est par toi que nous jouissons sans crainte de notre liberté et de nos biens[3]! » N'était-ce pas un vrai miracle après tant de guerres horribles, et celui qui l'avait accompli contre toute attente ne méritait-il pas des autels? Le bon Virgile avait annoncé déjà que l'apothéose de César allait amener le règne de la paix sur la terre. Les dix ans de troubles et de massacres qui la suivirent n'avaient pu tout à fait le détromper. La soif de repos, dont il était dévoré, lui faisait oublier facilement son mécompte, et il attendait avec confiance de la divinité d'Auguste ce qu'il avait espéré en vain de celle de César. « Alors, disait-il, les guerres cesseront, et l'humeur farouche des hommes s'adoucira[4]. » C'était un beau rêve, et il était bien naturel

1. Hor., *Carm.*, III, 5, 1. — 2. Hor., *Carm.*, IV, 5, 16. — 3. Suét., *Aug.*, 98. — 4. Virg., *Æn.*, I, 291.

que l'on pressât Auguste de le réaliser en acceptant au plus tôt l'apothéose.

Auguste eut le bon sens de résister à ces excitations et de ne pas souffrir que de son vivant on lui élevât de temple à Rome. Cependant la reconnaissance et la flatterie pouvaient prendre des détours qu'il lui était bien difficile de prévoir et de prévenir. Comment empêcher que, dans l'intérieur des maisons, on ne rendît à ses images des honneurs presque divins? Ovide se les était fait envoyer à Tomes, et il prétendait que leur présence rendait son exil moins amer. « C'est quelque chose, disait-il, de pouvoir contempler des dieux, de savoir qu'ils sont près de nous et de nous entretenir avec eux[1]. » Tous les matins, il se rendait dévotement dans le petit sanctuaire où il les avait placés, pour leur offrir de l'encens et leur adresser sa prière[2]. Auguste n'ignorait pas qu'on lui rendait ces hommages, et quoiqu'il ne fît rien pour les encourager, on ne voit pas non plus qu'il ait essayé de les interdire. Dans cette épître célèbre où Horace lui fait remarquer qu'il est le seul de tous les grands hommes auquel on ait rendu justice de son vivant, il lui dit : « Tu vis encore, et déjà nous te prodiguons des honneurs qui ne sont pas prématurés; nous te dressons des autels, où l'on vient attester ta divinité[3]. » Ces vers, qu'il faut prendre à la lettre, car ils sont placés dans un ouvrage où rien n'est mis au hasard, nous prouvent que, dans les chapelles privées, dans les sanctuaires de famille, partout où l'autorité souveraine de l'empereur ne parvenait pas aussi directement, on lui adressait des prières, on jurait par son nom, on osait résister à ses ordres, persuadé

1. Ovide, *De Ponto*, II, 8, 9. — 2. Ovide, *De Ponto*, IV, 9, 111. — 3. Hor., *Ep.*, II, 1, 15.

peut-être qu'en lui désobéissant, on ne courait pas le risque de lui déplaire.

Il y eut même, dès cette époque, quelques tentatives faites officiellement pour établir une sorte de culte de l'empereur dans la capitale de l'empire. Le sénat, qui n'osait pas tout à fait adorer sa personne, adressa ses hommages à ses vertus et à ses bienfaits : il éleva des autels à la justice et à la concorde *augustes*, il ordonna qu'à certaines époques on prierait la paix et la puissance *augustes*[1]. Un autre essai d'apothéose, plus curieux encore et plus important, fut l'établissement d'une dévotion, ou, comme on disait alors, d'une *religion* nouvelle, qui fut inaugurée vers la fin de ce règne, celle des Lares impériaux (*Lares augusti*). Il convient d'étudier avec quelques détails cette institution célèbre ; elle met dans tout son jour la politique d'Auguste et montre dans quelles limites il acceptait à Rome l'apothéose qu'on voulait lui décerner de son vivant.

Il n'y avait pas de culte plus populaire chez les Romains que celui des Lares. Chacun priait avec respect ces petits dieux protecteurs du foyer auxquels on rapportait toutes les prospérités intérieures, la santé des enfants, l'union des proches, les chances heureuses du commerce, qu'on saluait avec tant d'attendrissement au départ et au retour dans les longs voyages, qu'on croyait présents à tous les repas de la famille, et qui partageaient ses douleurs et ses joies. Ce culte, d'abord tout domestique, avait bientôt pris une grande extension. A côté des Lares

1. Voyez les *Commentarii diurni* de M. Mommsen dans le premier volume du *Corp. inscr. lat.* Du reste, cette habitude de diviniser les vertus d'un homme n'était pas nouvelle : les Grecs en avaient donné l'exemple. Cicéron écrit à son frère, gouverneur de l'Asie : « *In illis urbibus cum summo imperio et potestate versaris in quibus tuas virtutes consecratas et in deorum numero collocatas vides.* » (*Epist. ad Quintum*, I, 1.)

de la maison, on adorait ceux de l'État, ceux de la cité, et même ceux de chaque quartier de la ville. Ces derniers avaient de petites chapelles aux endroits où plusieurs rues se croisent et qui forment des places : aussi les appelait-on les Lares des carrefours (*Lares compitales*). Les voisins les fêtaient beaucoup. Tous les ans, au commencement de janvier, après les Saturnales, on célébrait des jeux en leur honneur. Pour organiser la fête et subvenir à la dépense, les habitants du quartier formaient entre eux une association (*collegium*) avec une caisse commune et un président, et pendant trois jours tout le voisinage réuni assistait gaiement à des représentations de baladins, à des combats d'athlètes, à des divertissements de tout genre. Le petit peuple y prenait un grand plaisir : c'était un amusement pour les ouvriers, pour les esclaves, pour tous ceux auxquels la vie était rigoureuse et qui n'avaient guère de distractions chez eux. La politique ne tarda pas à pénétrer dans ces réunions où tous les pauvres gens de Rome étaient rassemblés. Les démagogues comprirent les services qu'elles pouvaient leur rendre : il leur était facile, dans ces jours de fête, où la foule, excitée par le plaisir, est plus accessible à tous les entraînements, de lui faire prendre les armes et de la jeter sur la route du champ de Mars ou du forum. L'association du carrefour se transformait sans peine en un comité politique qui, au lieu de donner des jeux, organisait des émeutes. Le rôle de ces comités fut très-important dans les dernières convulsions de la république. Tour à tour supprimés et rétablis, selon le parti qui l'emportait, ils furent abolis définitivement par César, qui cessa d'encourager les révolutions quand la sienne eut réussi. Pendant plus de vingt ans on ne célébra plus à Rome les jeux des carrefours; mais, malgré cette longue interruption, le peuple n'avait pas cessé de

s'en souvenir et de les regretter. Auguste, qui savait bien qu'il pouvait être populaire sans péril, n'hésita pas à les lui rendre. Ils furent célébrés après la victoire d'Actium, parmi les fêtes du triomphe : « Toutes les rues, dit Virgile, retentissaient de cris de joie, d'applaudissements et de jeux [1]. »

Quelques années plus tard, Auguste leur donna une consécration nouvelle. En 746, il voulut réorganiser l'administration municipale de Rome que la république avait laissée en fort mauvais état. Il divisa la ville en quatorze régions et en deux cent soixante-cinq quartiers [2]. Chacun de ces quartiers était administré par quatre fonctionnaires appelés *magistri vicorum*, qui étaient de petits bourgeois ou des affranchis du voisinage, désignés probablement par l'autorité supérieure. Il existait au-dessous d'eux une réunion ou collége de quatre esclaves appelés *ministri*, qui leur étaient sans doute subordonnés et qu'on trouve associés avec eux dans la dédicace de quelques monuments [3]. Cette réforme, qui donna plus d'ordre et de sécurité dans Rome, fut accueillie avec une grande faveur [4]. Auguste, pour en assurer le succès, fut fidèle à sa politique ordinaire; il semble avoir voulu, comme toujours, donner à cette institution nouvelle l'appui du

1. Virg., *Æn.*, VIII, 717. — 2. Voyez, pour cette institution, Egger, *Historiens d'Auguste.* — 3. Quoiqu'on ait prétendu le contraire, tout semble prouver que les *magistri* et les *ministri* faisaient partie de la même organisation. Ils consacraient ensemble des monuments aux *Lares augusti*, ils entraient en charge ensemble (Orelli, 1658 et 1659) et ils avaient la même ère (id., 1436). L'institution ne se répandit dans les provinces qu'avec quelques modifications. A Naples, des esclaves prennent place parmi les *magistri* (Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2595); ailleurs on trouve des affranchis parmi les *ministri* (id., 309). — 4. Ce qui prouve que cette réforme fut regardée comme très-importante, c'est qu'on en fit une ère nouvelle. Les *magistri vicorum* de l'époque suivante, pour dater leurs actes, comptent les années en partant de celle où leur magistrature avait été instituée.

passé : il essaya de la faire profiter de la vieille popularité des Lares des carrefours. Les fonctions des *magistri vicorum* étaient doubles. Comme administrateurs civils, ils s'occupaient sans doute de la police de leur quartier, ils répartissaient entre les habitants les libéralités impériales [1], ils avaient sous leurs ordres des esclaves chargés d'éteindre les incendies, et nous les voyons faire présent à leurs administrés de poids étalons pour les matières d'or et d'argent [2]; mais les monuments nous montrent qu'ils étaient en même temps des fonctionnaires religieux. Le centre du quartier était toujours resté à la chapelle du carrefour : les *magistri vicorum* en étaient naturellement les prêtres [3]. Indépendamment des anciennes fêtes, qui n'avaient pas disparu, et de la purification (*lustratio*) de leur quartier dont ils étaient chargés [4], Auguste, qui venait de faire replacer dans chaque chapelle réparée les statues des dieux Lares, ordonna que deux fois par an, au mois de mai et au mois d'août, on leur apportât des couronnes de fleurs [5]. Ces fêtes nouvelles furent l'occasion d'une innovation très-importante : les Lares anciens étaient au nombre de deux; la reconnaissance publique, et sans doute aussi celle des *magistri vicorum*, qui devaient leur existence à l'empereur, en ajouta un troisième, le génie d'Auguste [6]. Malgré la résolution qu'il avait prise de ne pas se laisser

1. Suét., *Tib.*, 76. — 2. Orelli, 1530. — 3. C'est ce qui ressort du témoignage des écrivains. Asconius Pedianus (*In orat. Cic. contra Pis.*, 4) dit formellement que les *magistri vicorum* présidaient aux jeux des carrefours. Ovide (*Fast.*, v, 140) identifie la chapelle du carrefour avec celle du *vicus* dans laquelle sont placés les Lares impériaux. Cependant une inscription de Spolette semble distinguer les *compitales Larum aug.* des *magistri vicorum* (Orelli, 7115); mais dans les municipes italiens les institutions de Rome ne furent pas toujours très-exactement imitées. — 4. Orelli, 1387. — 5. Suét., *Aug.*, 31. C'est Ovide (*Fast.*, v, 145) qui dit qu'Auguste avait donné les statues des Lares. — 6. Ovide (*loc. cit.*) dit que les Lares honorés

adorer à Rome, Auguste accepta cet hommage. Le génie d'un homme n'étant, d'après les croyances romaines, que la partie la plus spirituelle et la plus divine de lui-même, celle par laquelle il existe et qui lui survit, on pouvait bien, puisqu'on l'adore après la mort sous le nom de *Lare*, lui rendre sous celui de *génie* quelques honneurs pendant la vie. Les esclaves, les affranchis, les clients, juraient par le génie du maître; c'était pour eux une sorte de dieu vivant dont on associait le culte à celui des divinités qui protégent les maisons. L'idée devait venir naturellement aux Romains de jurer aussi par le génie d'Auguste et de placer son image auprès des dieux de la famille. N'était-ce pas lui qui assurait à tout le monde la tranquillité intérieure? et, si les réunions domestiques n'étaient plus troublées, comme autrefois, par le bruit des batailles de la rue, ne le devait-on pas à sa sagesse? Il était donc aussi un des dieux protecteurs du foyer. Horace lui disait déjà en 740 : « Après avoir travaillé tout le jour en paix, le laboureur retourne joyeux à son repas du soir. Il ne le finit point sans inviter ta divinité à sa table, il élève vers toi ses prières, il t'offre le vin répandu de sa coupe; il mêle ton nom à celui de ses Lares[1]. » Ainsi les *magistri vicorum*, en associant le génie d'Auguste aux dieux Lares des carrefours, ne couraient aucun risque de choquer l'opinion publique; au contraire, elle les avait devancés dans cet hommage. Ils ne faisaient que consacrer officiellement un usage général, ils introduisaient dans l'État ce qui se pratiquait depuis longtemps dans l'intérieur des familles.

dans les carrefours étaient les *Lares præstites*, c'est-à-dire les dieux protecteurs de l'État. Il n'y a donc pas moyen de croire, avec Reifferscheid (*Ann. de l'inst. de corresp. arch.*, 1863), que c'étaient les *Lares domestici* d'Auguste.

1. Hor., *Carm.*, IV, 5, 30.

Ce n'en était pas moins un acte de la plus adroite politique de mettre ainsi l'apothéose impériale à sa naissance, et quand elle pouvait être contestée, sous la protection de ce que les Romains respectaient le plus, la religion du foyer. Ce qui était bien plus habile encore, c'était d'intéresser à ce culte nouveau et au pouvoir dont il émanait les petits bourgeois, les affranchis, les esclaves, toutes les classes inférieures et déshéritées. La république les avait fort négligées, l'empire leur tendait la main. De ces pauvres gens, dont on s'était encore si peu occupé, il faisait des magistrats. Ces esclaves avaient le droit de se réunir et ils élevaient à frais communs des monuments au bas desquels on lisait leurs noms obscurs. Ces affranchis prenaient plusieurs fois par an la robe à bande de pourpre, comme les préteurs et les consuls; ils donnaient des jeux, ils présidaient des cérémonies publiques, et se faisaient précéder par deux licteurs pour écarter la foule devant eux. Tous ces priviléges, auxquels ils étaient d'autant plus sensibles qu'on les avait plus humiliés jusque-là, ils savaient bien qu'ils les tenaient uniquement du prince; ils n'ignoraient pas que leur importance était intimement liée au culte impérial. Aussi les voit-on fort occupés d'embellir la chapelle où l'on honore les Lares du carrefour, devenus les Lares impériaux; ils en refont le toit, ils en réparent l'autel quand il y est survenu quelque accident [1]. Indépendamment des deux petits dieux, avec leur tunique relevée et leurs vases à boire, tels que l'antiquité les avait toujours représentés, et du génie d'Auguste qu'on venait de leur associer, ils y placent souvent d'autres divinités populaires, Hercule, Silvain, et surtout cette *Stata mater* fort aimée des pauvres, parce qu'elle avait la réputation d'arrêter les incendies. C'était, on en

1. Orelli, 782

a fait le compte[1], plus de deux mille personnes de la plus basse extraction, esclaves ou affranchis pour la plupart, qui participaient tous les ans, dans une certaine mesure, au gouvernement impérial, et se trouvaient ainsi engagées à le défendre. L'avantage était considérable, Auguste n'eut garde de le négliger. Pour attacher tous ces pauvres gens à son pouvoir, il consentit à se laisser rendre, même à Rome, quelques-uns des honneurs qu'on décerne aux dieux; mais ce n'était encore, comme on le voit, qu'une sorte de culte détourné et qu'une demi-apothéose, puisqu'on n'adorait que son génie.

Telle fut, au sujet de l'apothéose, la politique que suivit Auguste pendant tout son règne. Il eut soin avant tout de ne sembler jamais souhaiter les honneurs divins, et de ne paraître occupé, quand on les lui offrait, qu'à les fuir et à les restreindre. Si par hasard il consentait à les accepter, ce n'était qu'avec des précautions et des ménagements infinis. Par exemple, il se laissait plus volontiers bâtir des temples en province qu'en Italie, et en Italie qu'à Rome. Il savait bien que l'éloignement entretient le prestige, et qu'il est difficile de paraître un dieu quand on est vu de trop près. A Rome même, lorsqu'il crut devoir se relâcher de sa sévérité, ce ne fut qu'en faveur des citoyens les plus humbles, des affranchis, des esclaves. L'incrédulité des gens du monde l'effrayait; il craignait que l'apothéose ne fût de leur part qu'une flatterie sans sincérité, dont ils se moquaient tout bas. Les petites gens lui semblaient de meilleure foi et plus portés à croire naïvement à la divinité du maître. En Italie, comme dans les provinces, il prit soin de rattacher toujours les cérémonies nouvelles qu'on instituait pour lui aux usages et aux traditions du passé. C'était sa

1. Egger, *Hist. d'Auguste.*

politique ordinaire de donner à ces nouveautés un air antique; il n'y manqua pas en cette occasion. Partout nous voyons son culte se substituer à des cultes plus anciens ou s'associer avec eux. S'il ne veut être adoré qu'en compagnie de la *dea Roma*, c'est qu'il espère profiter pour son compte de la vénération que cette déesse inspire depuis longtemps au monde. Les habitants de Narbonne, dans le vœu par lequel ils s'engagent envers sa divinité, semblent n'employer à dessein que les formules les plus vieilles et les plus solennelles du rituel[1]. Dans la liturgie des frères Arvales, le nom d'Auguste se trouve rapproché de celui des divinités primitives dont les gens du monde avaient presque perdu le souvenir et qui ne se retrouvaient plus que sur les registres des pontifes[2]. On avait soin surtout, dans les honneurs qu'on rendait aux princes morts ou vivants, d'imiter les formes ordinaires du culte des Lares. Les décurions de Florence avaient coutume de célébrer par un grand festin l'anniversaire de la naissance d'Auguste et de Tibère; mais, avant de se mettre à table, ils se rendaient en grande pompe à l'autel qu'ils avaient élevé à la divinité impériale (*numen Augustum*); ils offraient du vin et de l'encens au génie des deux princes et les invitaient à dîner avec eux[3]. Cette cérémonie rappelle tout à fait ce qui se passait dans les repas de famille. Les Lares étaient censés y assister, et à chaque service on leur faisait leur part, qu'un enfant allait jeter dans l'âtre, au milieu du recueillement de l'assemblée[4]. En mêlant ainsi ce culte nouveau à des croyances et à des cérémonies plus anciennes, on lui donnait ce qui pouvait seul lui manquer, la sanction de l'antiquité.

1. Orelli, 2489: « ... *ceteræ leges huic aræ titulisque eadem sumto, quæ sunt aræ Dianæ in Aventino.* » — 2. Marini, *Arv.*, tab. 32. — 3. Orelli. 686. — 4. Serv., *Æn.*, I, 730.

Grâce à cette préoccupation d'Auguste de chercher à l'apothéose impériale des précédents dans le passé de Rome, il arriva qu'elle prit alors et garda toujours un caractère romain. Dans l'Orient, l'homme auquel on accorde les honneurs divins est en général identifié avec un dieu, ou plutôt un dieu descend et s'incarne en lui ; il en prend les attributs, il en porte lenom. Dans ces fêtes que Cléopâtre donnait à son amant, elle paraissait vêtue en Isis, tandis qu'auprès d'elle son grossier soldat essayait de jouer le rôle d'Osiris. Ce n'était pas un simple déguisement : les flatteurs disaient et la foule était disposée à croire qu'on avait vraiment sous les yeux les grands dieux de l'Égypte. Les Grecs, dont la servilité ne se rebutait de rien, tentèrent souvent de diviniser les Césars à la façon orientale ; les Césars parurent même goûter assez cette forme nouvelle de l'adoration, quand ils étaient fatigués de l'autre, et on l'employa quelquefois à Rome pour leur faire plaisir. Néron, à son retour de la Grèce, où il avait si facilement remporté tant de couronnes dans les jeux publics, fut charmé d'être salué par la populace romaine du nom d'Apollon [1]. Commode ne se faisait représenter que sous les traits d'Hercule, et il se donnait ce titre sur ses monnaies [2] ; mais ce ne sont là que des exceptions. Il est en somme très-rare que les Césars aient pris pour eux ou qu'ils aient donné à leurs prédécesseurs le nom d'un dieu. L'apothéose romaine a quelque chose de moins mystique, et, si l'on peut ainsi parler, de plus humain que celle des peuples orientaux : elle suppose qu'un homme, par ses efforts personnels et sa vertu propre, peut s'élever de lui-même à la condition divine, mais non pas qu'un dieu descend en lui et le transfigure. Si elle fait trop d'honneur à l'homme, il faut convenir

1. Dion, LXIII, 20. — 2 Cohen, *Monn. imp. Commode*, 63.

qu'elle insulte beaucoup moins le ciel. Il était moins inconvenant après tout de faire de Messaline et de Poppée des divinités particulières et personnelles, dans lesquelles chacun pouvait avoir la confiance qu'il voulait, que d'humilier deux déesses respectables en regardant ces courtisanes couronnées comme des incarnations de Cérès et de Junon. Les Grecs se sont facilement permis ces irrévérences; l'apothéose romaine n'est jamais allée jusque-là.

On vient de voir qu'Auguste s'était laissé adorer dans les provinces et même en Italie, mais qu'il avait défendu qu'on lui rendît officiellement un culte à Rome de son vivant. Lorsqu'en 767 (14 ans après J. C.) il fut mort à Nola, aucun scrupule ne pouvait plus retenir la reconnaissance publique; on était libre de lui accorder les hommages qu'il avait en partie refusés pendant sa vie. Tacite fait remarquer que ses funérailles ne ressemblèrent pas à celles de César. Le peuple resta calme; il n'y eut ni violences, ni émeutes, quoiqu'on eût l'air de les redouter [1]. Tout se passa d'une manière régulière et froide. Le sénat reconnut le nouveau dieu, comme c'était son droit d'après la législation romaine; tandis que César avait été divinisé d'abord par une sorte de consécration populaire, Auguste obtint le ciel par décret, *cœlum decretum* [2]. On imagina pour la circonstance des cérémonies nouvelles et une sorte de liturgie qui servit de précédent et fut employée dans la suite toutes les fois qu'on accorda l'apothéose à un empereur. Son corps fut enfermé dans un cercueil couvert de tapis de pourpre et porté sur un lit d'ivoire et d'or; au-dessus du cercueil on avait placé une image en cire qui le représentait vivant et revêtu des ornements du triomphe. Au champ de Mars on dressa un immense bûcher à plusieurs étages en forme de

1. Tac., *Ann.*, I, 8. — 2. Tac., *Ann.*, I, 73.

pyramide, orné de guirlandes, de draperies, de statues séparées par des colonnes. « Quand le corps y eut été posé, il fut entouré par les prêtres ; puis les chevaliers, les soldats, courant tout autour du bûcher, y jetèrent les récompenses militaires qu'ils avaient obtenues pour leur valeur. Des centurions, s'approchant ensuite avec des flambeaux, y mirent le feu. Pendant qu'il brûlait, un aigle s'en échappa, comme pour emporter avec lui dans l'Olympe l'âme du prince[1]. » On trouva même un sénateur complaisant qui affirma qu'il avait vu de ses yeux Auguste monter au ciel ; pour le récompenser, Livie lui fit compter un million de sesterces. L'apothéose décernée, il fallut pourvoir, selon l'usage, au culte du nouveau dieu. On institua un collége de vingt et un prêtres (*sodales Augustales*), tirés au sort parmi les plus grands personnages de Rome, et auxquels on adjoignit les membres de la famille impériale. On créa, pour l'honorer, un sacerdoce particulier (*flamen Augustalis*), qui fut occupé la première fois par Germanicus[2]. Sans doute l'admiration qu'Auguste inspirait alors n'était plus aussi vive que dans les premières années. Ce long règne avait

1. Dion, LVI, 42. Ce bûcher se trouve figuré sur plusieurs médailles impériales, notamment sur celles d'Antonin et de Marc-Aurèle. Les beaux bas-reliefs de la colonne Antonine représentent aussi quelques-unes des cérémonies relatives à la consécration des empereurs. Sur deux des faces du piédestal on trouve reproduits les soldats avec leurs armes, les cavaliers avec leurs enseignes, qui courent autour du bûcher. Sur la troisième, un génie ailé, le génie de l'univers, selon Vignole (*Columna Anton. Pii*), ou celui de l'éternité, d'après Visconti (*Mus. Pio-Clem.*, v, p. 184), emporte sur ses ailes Antonin et sa femme Faustine, divinisés tous les deux, et auprès desquels sont placés les deux aigles qui s'envolèrent du bûcher à leurs funérailles. Au-dessous du génie, Rome, dans son costume traditionnel, les regarde partir, et sur son visage se peignent à la fois la joie des honneurs qu'ils reçoivent et le regret de les perdre. — 2. Voyez, sur les *sodales Augustales* et les *flamines Augustales*, le travail de M. Dessau dans l'*Ephemeris epigraphica*, III, p. 205.

fatigué beaucoup d'esprits inconstants; ses armées avaient été moins heureuses; son autorité, qui se sentait plus discutée, était quelquefois devenue plus dure. Tacite et Dion nous disent que sa mort ne causa pas chez tout le monde des regrets bien sincères [1]. On ne lui marchanda pas pourtant les hommages. A côté du culte public, institué par le sénat, on vit naître une foule d'associations, de chapelles, de dévotions de toute sorte, qui étaient l'œuvre des particuliers. Livie naturellement en donna l'exemple : elle fit construire dans le Palatin une sorte de sanctuaire domestique dont elle était la prêtresse et autour duquel elle réunit les amis et les clients de la maison. Elle ne voulut pas même exclure les histrions qu'Auguste avait aimés : le mime Claudius, malgré sa mauvaise réputation, parut dans les jeux qu'elle donna en l'honneur de son mari [2], et le danseur Bathylle devint plus tard le sacristain de son temple [3]. Toutes les familles importantes de Rome imitèrent l'exemple que donnait Livie; partout, dit Tacite, il se forma des associations pieuses en l'honneur du prince qui venait de mourir, composées des parents, des clients, des affranchis, qui se réunissaient sans doute à certains jours pour des cérémonies communes [4]. L'élan une fois donné par la capitale, tout l'empire suivit, et partout se fonda, plus encore par l'initiative privée que par l'intervention du pouvoir, le culte de celui qu'on n'appela plus que le divin Auguste, *divus Augustus*.

1. Dion, LVI, 43. Tacite, *Ann.*, I, 10. — 2. Tac., *Ann.*, I, 73. — 3. Orelli, 2446. — 4. Tac., *Ann.*, I, 73.

IV

Conséquences politiques de l'apothéose impériale. — Le culte des Césars dans les provinces. — Assemblées provinciales qui se forment autour des temples de Rome et d'Auguste. — Prérogatives qu'elles s'attribuent. — Caractère du culte de Rome et d'Auguste dans les provinces. — Importance que prennent les prêtres de la province dans la hiérarchie sacerdotale. — Le culte des Césars dans les municipes. — Dernier échelon du culte impérial, les *Augustales*.

Ce n'est pas à Rome que l'apothéose impériale a produit ses effets les plus remarquables : elle n'y était le plus souvent qu'une forme plus raffinée de la flatterie. Dans les provinces, elle prit un autre caractère, elle eut des conséquences politiques fort imprévues qu'il importe de connaître. Les provinces n'avaient rien perdu à l'empire ; elles y gagnaient, au contraire, plus de sécurité, plus de richesse, et même un peu plus de liberté. Rome, pour rendre ses conquêtes plus solides, avait d'abord essayé de faire perdre aux peuples vaincus le sentiment de leur existence nationale. Après la conquête, elle divisait d'ordinaire les pays soumis en petits territoires, entre lesquels toute communication d'alliance et d'échange était interdite[1]. On leur avait naturellement ôté le droit de célébrer ces fêtes communes, où les affaires générales se traitaient au milieu des réjouissances publiques, et qui leur étaient d'autant plus chères qu'elles formaient souvent le seul lien qui les unît. Dès les premières années de l'empire, nous voyons ces fêtes recommencer ;

1. Voyez, sur cette question, Becker-Marquardt, *Röm. Altert.*, III, p. 267.

loin de les défendre, Auguste paraît les avoir encouragées[1]. Sa politique fut dans les provinces ce qu'elle était à Rome : il leva partout les interdictions inutiles ; il laissa renaître les assemblées provinciales dont il savait qu'il n'avait rien à craindre, de même qu'il rétablit les jeux des carrefours si regrettés de la plèbe romaine, quand il fut certain qu'ils ne présentaient aucun danger pour son pouvoir. Des deux côtés le résultat fut semblable : la reconnaissance des provinciaux fut aussi vive que celle des Romains et s'exprima de la même façon. Ces assemblées, quand on les laissa se réunir, commencèrent toujours par bâtir un temple à l'empereur, et elles ne parurent d'abord avoir d'autre but que de célébrer son culte.

L'Orient commença ; c'est lui sans doute qui fournit au reste du monde l'exemple et le modèle de ces sortes de réunions provinciales ; mais les peuples de l'Occident, les seuls dont j'aie à m'occuper, ne tardèrent pas à le suivre. Dès les premiers Césars, les provinces des Gaules, de l'Espagne, de l'Afrique, la Pannonie, la Mésie, avaient construit des autels ou des temples, institué des fêtes nationales en l'honneur de Rome et d'Auguste. Ces fêtes n'étant pas imposées par le pouvoir central, chaque province fut libre de les organiser comme elle voulut, et il arriva naturellement que l'organisation n'en fut pas tout à fait la même dans tous les pays. Cependant, malgré quelques différences de détail que les inscriptions nous découvrent, elles devaient se ressembler pour l'essentiel. C'est à ses députés, réunis en assemblée générale[2], que la province confiait le soin de célébrer en son nom le

1. Il créa de ces assemblées dans les provinces mêmes où il n'y en avait jamais eu. (Marquardt, *loc. cit.*, p. 268). — 2. Ces assemblées s'appelèrent en Orient Κοινά, en Occident *Concilia*.

culte de ses maîtres. La façon dont on les choisissait n'était peut-être pas semblable partout et elle nous est assez mal connue. Il est certain pourtant qu'ils n'étaient pas désignés par l'autorité, mais nommés par leurs concitoyens, et qu'en général un certain nombre de grandes villes jouissaient seules du droit de les élire[1]. Nous voyons aussi qu'on les prenait toujours parmi les hommes les plus importants du pays : ils avaient déjà rempli toutes les fonctions municipales chez eux, ou bien ils avaient obtenu du pouvoir central quelques-unes de ces charges de guerre ou de finance qui donnaient le rang de chevalier[2]. Représenter sa ville natale dans l'assemblée de la province était regardé par toute cette petite aristocratie des municipes comme le plus grand honneur auquel on pût arriver et passait pour le couronnement d'une vie honorable. Les députés se réunissaient à de certains anniversaires dans la capitale de la province, et l'on y célébrait en grande pompe le culte impérial.

Une fois les cérémonies religieuses achevées, que se passait-il dans ces réunions ? Rien assurément qui pût donner le moindre ombrage à l'administration la plus soupçonneuse. Dans le principe, elles n'avaient officiellement aucune prérogative politique : les proconsuls, les légats impériaux ne leur auraient pas permis de contrôler leurs actes ni de s'occuper des mesures qu'il leur plaisait de prendre ; mais il n'était guère possible que des personnages importants, élus par leurs concitoyens, et qui les représentaient, quand on leur donnait le droit de se réunir et de s'entendre, ne finissent pas un jour ou l'autre par s'insinuer de quelque manière dans le gouver-

1. Voyez, sur toutes ces questions, Marquardt, *De provinciarum rom. conciliis et sacerdot.*, dans l'*Ephemeris epigraphica*, I, p. 200. — 2. *Corp. inscr. lat.*, II, p. 541.

nement de la province. Ces empiétements se firent peu à peu et de la façon la plus naturelle. L'assemblée s'était permis d'abord, tout en rendant hommage au souvenir des empereurs morts, de décerner des flatteries à l'empereur vivant : c'était une preuve de zèle qui ne risquait pas de la compromettre et d'être blâmée. Toutes les fois qu'il arrivait au prince quelque événement extraordinaire, elle faisait partir des députés pour lui porter les vœux de ses fidèles sujets. C'est ainsi que la Gaule envoya complimenter Néron de la mort de sa mère. L'orateur Africanus, qui fut chargé de cette mission délicate, feignant de prendre au sérieux le péril que le prince prétendait avoir couru et la douleur qu'il avait éprouvée d'y échapper à ce prix, lui adressa ces mots, qui furent alors fort admirés : « César, vos provinces des Gaules vous supplient de supporter votre bonheur avec courage[1]. » A ces flatteries, qui ne pouvaient manquer d'être très-bien accueillies, se joignirent bientôt des observations sur des sujets plus graves. Nous voyons Hadrien et Antonin répondre directement à des assemblées provinciales qui, sans doute, les avaient consultés sur la façon d'entendre des lois difficiles[2]. C'était les encourager à se prendre au sérieux et à étendre leurs prérogatives ; aussi osèrent-elles plus tard faire parvenir au prince, au milieu de ces protestations de fidélité dont elles sont toujours prodigues, quelques réclamations sur les impôts qui les écrasent ou les magistrats qui les pressurent. Dès le début, elles s'étaient attribué le droit fort innocent d'élever des statues à ceux de leurs membres qui s'étaient honorablement acquittés de leur charge, et aux fonction-

1. Quintilien, VIII, 5, 15. Cette phrase est une réponse à celle que Sénèque prêtait à Néron dans la lettre qu'il écrivit au sénat en son nom après la mort d'Agrippine : « *Salvum me esse adhuc nec credo, nec gaudeo.* » (Id., *ibid.*, 5, 18.) — 2. Digeste, XLVII, 14, 1, et XLVIII, 6, 5.

naires de tout ordre qui avaient eu l'occasion de rendre quelque service à la province. Parmi eux se trouvaient les gouverneurs, envoyés par l'empereur ou par le sénat, et qui étaient toujours fort avides de ces sortes d'hommages. Du moment qu'on autorisait la province à leur voter des félicitations, il était inévitable qu'elle en vînt un jour à leur infliger un blâme, quand elle croyait avoir à s'en plaindre. C'était lui accorder un véritable contrôle sur eux. Déjà du temps de Néron, Thraséa se plaignait amèrement de l'orgueil des provinciaux qui se permettaient de juger leurs maîtres. Il rappelait qu'autrefois les étrangers tremblaient devant le moindre Romain. « Au contraire, disait-il, c'est nous aujourd'hui qui caressons et qui courtisons les étrangers[1]. » Mais ces reproches de Thraséa et les mesures qu'on prit à son instigation furent inutiles ; les assemblées provinciales conservèrent et même accrurent tous les jours leurs priviléges. La célèbre inscription gauloise, connue sous le nom de marbre de Thorigny, prouve qu'en 238 leur importance était considérable, que chacun des députés dont elles étaient composées recevait de ses commettants des instructions qu'il devait suivre, qu'elles osaient mettre les gouverneurs en accusation[2]. Il y avait donc dans ces assemblées le germe d'une sorte de représentation provinciale, et si ce germe ne s'est pas développé plus vite, c'est qu'évidemment les provinces n'y tenaient pas.

1. Tac., *Ann.*, xv, 21. — 2. Je cite ce passage de l'inscription de Thorigny d'après l'estampage qu'en a pris M Léon Renier et qu'il a bien voulu me communiquer : « *His accedit quod, cum Cl. Paulin(o) decessori meo in concilio Galliarum, instinctu quorum(dam), qui ab eo propter merita sua laed(i) (v)idebantur quasi ex consensu provin(ciae) (a)ccussationem instituere temtar(ent), Sollemnis iste meus proposito eor(um) restitit, provocatione scilicet inte(rposita), quod patria ejus cum inter ce(teros le)gatum eum creasset, nihil de ac(cussat)ione mandassent, immo contra lau(dasse)nt.* »

Entre les franchises municipales, auxquelles on était fort attaché, et la grande unité de l'empire, il n'y avait guère de place pour ces centres intermédiaires qui rappelaient aux différents peuples une nationalité restreinte à laquelle ils avaient facilement renoncé en se faisant Romains. C'est seulement aux derniers jours de l'empire, quand le lien qui unissait tous les peuples entre eux fut près de se rompre, que ces sortes de diètes particulières prirent une grande importance politique, et qu'autour d'elles on vit peu à peu renaître ces nationalités distinctes qui s'étaient effacées devant la domination romaine, et qui se reformaient en silence, au moment où Rome allait périr, pour être prêtes à lui succéder. Mais, sous les premiers Césars, les assemblées provinciales n'avaient guère que des attributions religieuses. Le culte des empereurs fut longtemps leur principale et presque leur seule occupation. Elles ne se réunissaient que pour faire des sacrifices solennels ou donner des jeux somptueux en l'honneur du prince. Le magistrat que les députés élisaient pour les présider prenait le titre de flamine ou de prêtre : ce nom indique la nature des fonctions qu'il avait surtout à remplir.

Le culte de Rome et d'Auguste, tel qu'il était célébré au nom de la province et par ses députés, avait un caractère particulier dont il importe de se rendre compte. Quoiqu'on l'eût établi en l'honneur du fondateur de l'empire et de son vivant, ce n'était pas tout à fait un homme qu'on adorait, et ce nom d'Auguste avait pris avec le temps une signification plus étendue et plus complexe. Les prêtres de la province d'Espagne citérieure, quand on leur donnait leur titre complet et officiel, s'appelaient « flamines de Rome, des empereurs morts et de l'empereur vivant », *flamen Romæ, divorum et Augusti*[1]

1. *Corp. inscr. lat.*, II, 4247.

Ce titre très-développé, et qu'on abrégeait dans l'usage de diverses façons, nous fait comprendre quel sens on attachait au culte impérial dans les provinces. Il n'avait pas un caractère uniquement personnel; il s'adressait moins à tel ou tel César en particulier qu'à la dignité impériale dans son ensemble : c'était l'adoration du pouvoir monarchique ; on lui rendait hommage dans la personne des princes à qui l'on croyait que leurs vertus avaient mérité le ciel, mais encore plus dans celle de l'empereur qui régnait. Tandis qu'à Rome on éprouvait d'ordinaire quelque répugnance à diviniser l'empereur vivant, c'est au contraire à lui que s'adressaient sans détour les prières des provinces [1]. Il représentait plus directement Rome et sa puissance; or rien n'avait plus frappé le monde que la puissance romaine. Les peuples disposés à voir toujours la main de Dieu dans le succès, et qui, « à toutes les heures et dans tous les lieux, invoquaient alors la fortune comme par un concert unanime [2] », devaient être frappés d'une sorte de terreur superstitieuse en présence d'une si longue suite de victoires et devant la conquête de l'univers. D'ailleurs ce pouvoir irrésistible était en même temps un gouvernement tutélaire. Après avoir conquis le monde, il le maintenait en paix; il avait pris l'Occident barbare et l'avait civilisé, il lui donnait le bien-être et l'aisance; il arrêtait ce flot d'ennemis que par moments on entendait gronder derrière le Rhin. Est-il surprenant que la reconnaissance des peuples l'ait pris pour une des formes de la Providence et l'ait adoré sous

1. Les prêtres de Rome et d'Auguste à Lyon s'appellent quelquefois eux-mêmes, *sacerdos ad aram Caesaris n(ostri)* (Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 114). — 2. Pline, *Hist. nat.*, II, 7, 22 : « *Toto quippe mundo, et omnibus locis, omnibusque horis, omnium vocibus Fortuna sola invocatur.* »

ce nom [1]? Rendre un culte à la puissance romaine personnifiée dans l'empereur régnant et dans ses prédécesseurs divinisés, c'était faire une sorte de profession de foi solennelle par laquelle on reconnaissait l'autorité de l'empire. Dans les pays où les légions pénétraient pour la première fois, elles commençaient par élever un autel à l'empereur pour en prendre possession, comme aujourd'hui les soldats y plantent leur drapeau, et les peuples y venaient prier quand ils voulaient faire acte de soumission. Tel était, sous Auguste, cet autel des Ubiens, élevé en pleine Germanie, et dont le beau-frère d'Arminius était prêtre [2]; tel était aussi ce temple de Claude en Bretagne, où l'on donnait des fêtes qui épuisaient la fortune des Bretons [3]. Tacite nous dit qu'il blessait les yeux des patriotes de la contrée, comme le signe insolent de la domination étrangère. Au contraire, les nations que Rome s'était assimilées après les avoir vaincues, et qui acceptaient son autorité sans répugnance, tenaient à célébrer avec empressement le culte impérial pour faire voir qu'elles étaient franchement devenues romaines. Les inscriptions de Lyon nous montrent que les petits-fils de ces Gaulois qui avaient résisté avec le plus d'énergie à César briguaient l'honneur d'être les prêtres de son successeur [4]. Dans le temple de Tarragone, les génies des principales contrées de la province étaient rangés autour de l'autel d'Auguste, comme pour se mettre sous la protection et à l'ombre du pouvoir impérial [5]. Le culte de Rome et d'Auguste n'était donc en réalité que l'adoration de la puissance romaine et de l'empereur qui la

1. Voyez les nombreuses médailles qui portent pour exergue. *Providentia Aug.* — 2. Tac., *Ann.*, I, 57. — 3. Tac., *Ann.*, XIV, 31. — 4. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 95. — 5. *Corp. inscr. lat.*, II, p. 541.

représentait, qu'une sorte d'acte public de reconnaissance et de soumission pour ce gouvernement protecteur sous lequel le monde vivait en paix.

C'est ce qui explique qu'il ait pris si vite une si grande extension. La plupart des autres cultes n'étaient que des dévotions particulières et personnelles auxquelles on se livrait selon ses croyances ou ses besoins, et qui n'engageaient qu'autant qu'on le voulait bien ; celui-là s'imposait à tout le monde : tous les habitants étaient tenus d'y prendre part, en tant qu'ils jouissaient de la paix romaine et qu'ils vivaient sous la protection de l'empire. Aussi le temple d'Auguste appartenait-il à toute la province ; il était construit et réparé à frais communs ; on levait des contributions sur tout le monde pour subvenir aux dépenses des fêtes. C'était le seul culte qui pût avoir un caractère aussi général. Chaque grande ville avait ses sanctuaires, objet d'une vénération plus ou moins ancienne et étendue, mais dont l'administration et les cérémonies ne concernaient pas les villes voisines. M. Waddington fait remarquer, à propos de la province d'Asie, qu'il n'y a pas d'exemple qu'elle ait élevé un temple à une divinité de l'Olympe. « Ce n'était pas possible, dit-il : Éphèse aurait réclamé la préférence pour Artémis, Pergame pour Esculape, Cyzique pour Proserpine [1]. » On ne pouvait se mettre d'accord que sur le culte de l'empereur, que toutes les villes reconnaissaient et respectaient également. Ce fut une raison de plus pour ce culte de prendre une grande importance. Tandis que l'autorité des autres prêtres était enfermée dans le lieu où ils exerçaient leurs fonctions, celle du flamine de Rome et d'Auguste, choisi par la province, s'étendait à la province entière. Il était donc en fait au-dessus des autres ; il le

1. *Voyage arch. de Lebas*, III, n° 885.

devint en droit quand la lutte avec le christianisme donna aux empereurs la pensée de créer une hiérarchie sacerdotale dans le clergé païen. Les grands prêtres des provinces reçurent alors l'autorité sur les prêtres des campagnes et des villes et le droit de juger leurs actes [1]. « Ce n'est pas assez, écrivait Julien au grand prêtre de la Galatie, que tu sois seul irréprochable ; tous les prêtres de la province doivent l'être comme toi. Menace, persuade pour les rendre vertueux, ou bien destitue-les de leur ministère sacré, s'ils ne donnent pas, avec leurs femmes, leurs enfants et leurs serviteurs, l'exemple du respect envers les dieux [2]. » Ils devinrent donc alors, c'est Julien qui nous l'apprend, les chefs officiels du paganisme [3], et l'on peut jusqu'à un certain point prétendre que toute la religion romaine, dans le dernier combat qu'elle livra aux chrétiens, se groupa autour du culte de Rome et d'Auguste.

Au-dessous du culte impérial de la province, il y avait celui des municipes : les cérémonies qui se célébraient d'une façon si pompeuse à Tarragone, à Lyon et dans les autres capitales, se reproduisaient avec un peu moins d'éclat dans toutes les villes importantes de la contrée ; il n'y en avait pas où l'on n'eût élevé des autels, institué des prêtres, établi des jeux et des fêtes en l'honneur des Césars [4]. Le culte des municipes avait quelquefois un

1. Julien, *lettre* 63. — 2. Jul., *lettre* 49. — 3. Id, *ibid.* Le grand prêtre d'Asie y est dit : ἄρχειν τῶν περὶ τὴν Ἀσίαν ἱερῶν ἁπάντων. Tous les historiens ont été frappés des ressemblances que cette hiérarchie présente avec la hiérarchie chrétienne; l'ἀρχιερεὺς occupe par rapport aux autres prêtres la même position que les métropolitains chrétiens par rapport aux autres évêques et au clergé inférieur. La législation elle-même semble le reconnaître, quand elle donne aux évêques chrétiens les titres de *sacerdos provinciæ* et de *coronatus* qui appartenaient aux prêtres du paganisme (*Cod. Theod.*, XVI, 2, 38). — 4. Suét., *Aug.*, 59.

caractère plus personnel que celui des provinces ; il arrivait que les divers empereurs divinisés y étaient adorés à part. Quand on avait reçu de l'un d'eux quelque bienfait, quand on voulait effacer le souvenir d'une faute qu'on avait commise à son égard [1], quand on pensait faire ainsi plaisir à son successeur, on s'empressait de lui construire un temple et d'y nommer des prêtres. Mais souvent cette première ferveur ne durait pas; ces temples qu'on avait entrepris de bâtir étaient négligés après que l'enthousiasme des premiers jours s'était refroidi, ou lorsque la vérité, longtemps dénaturée par les mensonges officiels, commençait à se faire sur le nouvel hôte des cieux : on ne les achevait pas, ou bien on les laissait tomber en ruine [2]. Ceux des bons princes dont la mémoire n'avait rien à craindre du temps, lorsqu'ils étaient terminés, servaient d'ornement à la ville qui les avait fait construire. Les décurions s'y rassemblaient pour délibérer sur les affaires municipales, les corporations venaient y signer leurs décrets, et c'était souvent la beauté du temple qui conservait le souvenir du dieu [3]. Dans les villes riches, comme Ostie, et qui tenaient à montrer leur dévouement pour leurs maîtres, presque tous les empereurs divinisés avaient des temples distincts. Celles dont les ressources étaient moins abondantes, et peut-être aussi le zèle un peu moins vif, se trouvèrent bientôt embarrassées par le grand nombre des princes que la reconnaissance ou la servilité publique plaça dans le ciel. Il fut difficile, même aux mieux disposées, de bâtir un

1. C'est ainsi que les habitants de Nîmes, qui avaient renversé les statues de Tibère pendant son exil à Rhodes (Suét., *Tib.*, 13), s'empressèrent de le prier comme un dieu et de lui élever des autels quand il fut tout-puissant. — 2. Pline, *Epist.*, x, 70 et 71 (édit. Keil). — 3. En 289, sous Dioclétien, les décurions de Cumes se réunissaient encore dans le temple de Vespasien (Orelli, 2263).

temple et de créer un service religieux pour chacun d'eux. On se contenta souvent de charger le même prêtre de les honorer tous ensemble : le titre qu'il portait s'allongeait à chaque apothéose nouvelle [1]. Quelquefois on construisait pour tous ces princes un temple commun dans lequel chacun avait sa chapelle particulière [2].

Mais, en somme, ces cultes d'empereurs isolés ne furent pas les plus nombreux. Ils n'ont jamais été très-répandus que dans l'Italie et les provinces de l'Orient. On n'en trouve presque pas de trace en Espagne et en Afrique. Cette façon de trop personnifier l'apothéose, de rendre des honneurs divins à des gens dont la vie avait été si mêlée, répugnait peut-être au bon sens des peuples occidentaux. Ils aimaient mieux imiter dans les divers municipes ce qui se faisait au chef-lieu de la province : tous les hommages qu'ils voulaient rendre aux princes morts et à l'empereur vivant étaient souvent résumés par le culte de Rome et d'Auguste [3]. Les caractères que ce culte avait pris dans les assemblées provinciales, il les garda dans chaque ville particulière ; là aussi il représentait les sentiments de reconnaissance et de soumission dont on était pénétré envers le pouvoir impérial ; il devint partout le culte officiel et général de la cité, et les prêtres en furent quelquefois désignés par le titre de flamines du municipe [4]. C'étaient toujours des personnages importants, qui avaient rempli toutes les charges municipales, ou qui s'étaient distingués parmi les fonctionnaires

1. Orelli, 2222. Il y est question d'un personnage qui est *flamen divorum Vespasiani, Trajani, Hadriani*. — 2. Orelli, 2417 : « *In templo divorum, in æde divi Titi.* » — 3. M. Hübner semble croire que le culte de Rome et d'Auguste était réservé aux provinces (*Corp. inscr. lat.*, II, 4224) ; mais cette affirmation est beaucoup trop générale. Voyez Orelli, 5997, 7174, 2204, et Mommsen, *Inscr. Neap.*, 4336, 376, etc. — 4. *Corp. inscr. lat.*, II, 1941.

civils ou militaires de l'empire. Il n'est pas rare de voir un centurion ou un préfet de cohorte, revenu chez lui avec un congé honorable, devenir le prêtre des princes sous lesquels il avait combattu. Comme tous les autres magistrats municipaux, ceux-là ne recevaient pas de salaire; au contraire, ils devaient payer une certaine somme en entrant en charge. La somme honoraire (*honoraria summa*), comme on l'appelait, était sans doute réglée sur l'importance du municipe. En Afrique, elle variait de deux mille à dix mille sesterces (de 400 francs à 2000 francs). Mais un prêtre de Rome et d'Auguste ne pouvait guère se contenter de payer ce que la loi demandait; qu'auraient pensé de lui ses compatriotes, s'il n'avait pas été plus généreux? Aussi le plus souvent y joignait-il des munificences supplémentaires, des repas publics, des distributions d'argent, des jeux et des fêtes, s'il cherchait la popularité, des monuments qu'il faisait construire ou réparer, s'il préférait les travaux utiles. Un décurion d'une ville obscure de la Pannonie, pour reconnaître l'honneur qu'on lui avait fait en l'élevant au sacerdoce (*ob honorem flaminatus*), bâtit tout un marché à ses frais, avec cinquante boutiques et des portiques à double étage[1].

Ce n'est pas tout, et le culte impérial descendait plus bas encore. Au-dessous des flamines de la province, nous venons de voir qu'il y avait ceux des municipes; dans les municipes on avait organisé un culte spécial pour une classe particulière de citoyens auxquels leur naissance ou leur situation ne permettait guère de devenir prêtres de leur province ou de leur ville. C'est ce qui, d'après l'opinion générale, fut l'origine de la corporation des *Augus-*

1. *Corp. inscr. lat.*, III, 3288.

tales, qui était alors si importante et qui est si mal connue aujourd'hui[1].

On ne sait ni à quelle époque ni par qui furent institués les Augustales; on ne devine qu'à moitié quelles étaient leurs véritables fonctions. Les historiens n'ont jamais daigné nous parler d'eux; les inscriptions nous les font seules un peu connaître. Il est naturel de soupçonner qu'un lien quelconque les unissait à ces *magistri Augustales* ou *magistri Larum augustorum*, dont il a été question plus haut, et qui étaient chargés de rendre un culte aux Lares de l'État et au génie de l'empereur. On a la preuve qu'ils existaient obscurément du vivant d'Auguste[2]; mais ils ne se sont développés qu'après lui. Tacite raconte qu'au moment de sa mort, et pendant que le sénat organisait le culte officiel du nouveau dieu, il se formait, par un élan spontané, dans toutes les maisons de Rome, des associations religieuses pour honorer sa mémoire[3]. Ce mouvement se propagea partout, et l'on

1. On ne peut pas avoir la prétention de traiter ici tout ce qui concerne les Augustales. Il suffit de faire connaître en quelques mots et par des documents certains ce qu'on peut savoir de leur caractère et de leur importance. Il reste encore sur cette institution beaucoup d'obscurités qui ne seront probablement dissipées qu'après la publication complète du recueil des inscriptions latines. Jusqu'à présent les meilleurs travaux qu'on ait publiés sur ce sujet sont le mémoire que M. Egger a placé à la fin de ses *Historiens d'Auguste*, et ceux de M. Henzen dans les *Annales de correspondance archéologique* et dans le journal de Bergk (*Zeitschrift für Alt. Wiss.*, 1847). M. Mommsen a parlé aussi des Augustales dans diverses notes du *Corpus inscr. lat.*, et partout il les considère, ainsi que nous le faisons nous-même, comme se rattachant au culte impérial. Il importe, pour éviter toute confusion, de distinguer les Augustales, dont il s'agit ici, des *sodales Augustales* institués à Rome après la mort d'Auguste et qui se composaient des plus grands personnages de l'empire. Quant aux *magistri Augustales* ou *Larum augustorum*, ils sont le plus souvent séparés dans les inscriptions des Augustales proprement dits, sans qu'on puisse bien savoir en quoi ils en diffèrent. — 2. On n'a trouvé jusqu'ici qu'une seule mention des Augustales du vivant d'Auguste (*Corp. inscr lat.*, v, 3404). — 3. Tac., *Ann.*, I, 73.

rencontre dans l'Italie et les provinces un grand nombre de ces adorateurs d'Auguste, occupés à rendre un culte à ses Lares, à ses images ou à ses vertus[1]. Il est assez naturel de rattacher à tous ces hommages publics et privés, sinon la création, au moins le développement des Augustales. Ce qui est sûr, c'est que dès les premières années du règne de Tibère, en 23, en 26, en 30, on les trouve déjà à Véies, à Pouzzoles, avec leur hiérarchie et leurs priviléges, avec l'organisation qu'ils ont fidèlement gardée jusqu'à la fin[2]. Quelques années plus tard, ils remplissaient l'empire. Une diffusion si rapide, un succès si général semble prouver que l'institution nouvelle devait répondre à quelque besoin du moment et le satisfaire. Quand nous parcourons les listes des Augustales, nous voyons qu'ils appartiennent presque tous à une même classe de citoyens : ce sont surtout des négociants, des industriels, des personnes engagées dans quelque commerce ou quelque métier, des patrons de navire, des entrepreneurs de théâtre, des orfévres, des marchands de laine ou de pourpre, des marbriers, des tailleurs, des boulangers ; c'est un honnête fermier qui a fait valoir pendant cinquante ans le même bien[3] ; c'est un aubergiste de Narbonne à l'enseigne du Coq[4] ; c'est même un cuisinier, mais un cuisinier excellent[5]. Ces gens étaient de ceux à qui la paix publique profite le plus ; aussi devaient-ils être plus reconnaissants que les autres à l'empereur qui la maintenait. On s'explique qu'ils aient tenu à lui rendre des hommages particuliers et que le

1 Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1972 : *cultores Augusti*. Orelli, 2410 . *cultores Larum et imaginum Augusti*. Id., 1662 : *cultores domus divinæ et fortunæ augustæ*. Id., 1839 : *cultores victoriæ augustæ*, etc. — 2. Orelli, 7165 et 4046. *Inscr. Neap.*, 2486. — 3. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5504. — 4. Orelli, 4330 : *hospitalis a gallo gallinacio*. — 5. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5639 : *Coco optimo*.

culte spécial qu'ils avaient institué en son honneur soit devenu si vite florissant. Mais une autre raison encore explique ce succès. Le commerce, l'industrie, les métiers étaient à Rome et dans les provinces entre les mains des affranchis. Ces anciens esclaves, accoutumés à l'épargne et à la peine, à la fois habiles et peu scrupuleux, avaient supplanté presque partout le petit négociant libre. Plusieurs étaient arrivés à faire de grandes fortunes. Comme c'est l'usage, avec les richesses, le goût des honneurs et des distinctions leur était venu. Malheureusement pour eux, les lois des républiques anciennes, même des plus libérales, ne leur étaient pas favorables; elles avaient été faites presque partout sous des influences aristocratiques, elles écartaient des dignités publiques tous ceux qui avaient été déshonorés par l'esclavage. Exclus sévèrement des plus humbles fonctions municipales, les affranchis furent bien forcés de chercher ailleurs le moyen de satisfaire leur vanité. C'est dans ce dessein qu'ils se faisaient agréger à la corporation des Augustales. Ils étaient très-fiers d'en faire partie, ils en souhaitaient les charges avec d'autant plus d'ardeur qu'ils ne pouvaient pas en avoir d'autres, et quand ils les avaient obtenues, ils prenaient soin de le faire savoir à leurs contemporains et à la postérité : sur le tombeau que d'ordinaire ils se bâtissaient d'avance on lisait qu'ils étaient arrivés aux plus grands honneurs auxquels un affranchi pût prétendre[1].

Ces honneurs n'étaient pas les mêmes partout. Les dignitaires des Augustales portaient quelquefois le nom de questeurs et d'administrateurs (*quæstores, curatores*); mais le plus souvent ils étaient au nombre de six et s'appelaient

1. *Corp. inscr. lat.*, II, 1944. *omnibus honoribus quos libertini gerere potuerunt honoratus.*

seviri. Ce qu'il importe de constater, c'est que leurs fonctions étaient doubles et que la corporation avait à la a fois un caractère religieux et civil. On trouve gravés sur la tombe de quelques-uns de ses membres le vase et la coupe qui sont les insignes du sacerdoce [1]; on nous dit de l'un d'entre eux « qu'il a vécu quatre-vingt-quatre ans et qu'il a exercé ses fonctions sacerdotales pendant quarante-cinq ans [2] ». Ainsi l'Augustale était une sorte de prêtre, et, comme son nom semble l'indiquer, un prêtre des Césars. L'adoration des empereurs divinisés a dû toujours être une des occupations de la compagnie [3]; elle formait, pour ainsi dire, le dernier échelon du culte impérial dans les provinces. Cependant l'importance civile des Augustales a semblé de bonne heure effacer un peu leur caractère religieux. Les Augustales faisaient partie de l'administration de la cité, ils étaient placés sous la dépendance directe des décurions, qui formaient le conseil du municipe. Ce n'est pas tout à fait un collége ordinaire, une de ces associations comme les villes alors en contiennent tant, c'est un ordre à part (*ordo Augustalium*), qui se place entre les décurions et le peuple; et comme cet ordre représente l'industrie et la fortune, on voit bien qu'il est l'objet de tous les égards. Ces affranchis, qui, individuellement, ne peuvent arriver à aucun honneur municipal, réunis en corporation, prennent le pas sur les hommes libres de

1. Mommsen, *Insc. Neap.*, 2525, 3642. *Corp. inscr. lat.*, v, 3386. — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2527 : *coluit annis XXXV*. Il est vrai qu'ailleurs il est question de prêtres particuliers pour les Augustales (*Corp. inscr. lat.*, III, 3016). — 3. C'est bien la divinité impériale en général qu'ils adoraient et non pas seulement celle d'Auguste. En certains pays, ils ajoutaient à leur nom celui des divers empereurs divinisés. Il y eut des *Augustales Claudiales* (Orelli, 2374, 6054), des *Augustales Flaviales* (Orelli, 1228, 6056), des *Augustales Claudiales, Titiales, Nerviales* (*Corp. inscr. lat.*, III, 1768); mais d'ordinaire leurs fonctions étaient résumées par le mot *Augustalis*.

la plèbe[1]. Dans ces repas publics que tous les habitants d'une ville faisaient ensemble aux frais de quelque citoyen généreux, les Augustales sont placés immédiatement après les décurions. Ils reçoivent quelquefois autant qu'eux dans les libéralités qui suivent ordinairement le festin ; dans tous les cas, ils sont toujours mieux traités que les autres associations et que le peuple. L'Augustale, quand il était nommé, devait, comme les flamines et les autres magistrats municipaux, payer une somme honoraire qui était fixée d'avance. Il payait, et bien davantage, s'il obtenait la dignité de sévir, et il était tenu d'ajouter encore à la somme exigée, quand sa fortune lui permettait d'être libéral[2]. Ses générosités n'étaient pas bornées à ses confrères : comme la corporation avait pris une place importante dans la cité, elles devaient s'étendre à tous ses concitoyens. Le peuple le savait bien ; il lui arrivait de provoquer la munificence du nouvel élu et de lui indiquer ce qu'il attendait de lui[3]. C'étaient quelquefois des établissements d'utilité publique, un marché avec des colonnes[4], des chemins construits ou réparés ; c'étaient des distributions de vin et de gâteaux[5], des combats de gladiateurs, des courses de chevaux, des jeux scéniques. Ces libéralités finissaient par être ruineuses et l'on cherchait parfois à s'y soustraire : nous voyons un personnage important de l'Espagne léguer une certaine somme à son municipe à condition que ses affranchis seront dispensés des charges du sévirat[6]. Il arrivait aussi que, lorsqu'on voulait flatter quelqu'un, on le nommait

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 3549 : *ingenui honorati et Augustales.* — 2. Orelli, 1840 : *aram Victoriæ Sex. Pompeius mercator sevir Aug. præter summum pro honore d. d. p. s. p.* Il me semble qu'il faut ici lire *præter summam*, et entendre la somme honoraire. — 3. *Corp. inscr. lat.*, II, 2100 : *petente populo.* — 4. *Inscr. Neap.*, 4913. — 5. *Inscr. Neap.*, 4886. — 6. *Corp. inscr. lat.*, II, 4514.

sévir en l'exemptant de payer la somme honoraire ; les monuments ont grand soin de relater cette distinction flatteuse, et un convive de l'opulent Trimalcion disait à sa table, pour s'en faire accroire, qu'il avait été fait sévir gratis[1]. C'était un honneur dont on était fier ; ce n'était pas une économie, car on était forcé de le reconnaître par un présent plus considérable. En outre, les Augustales devaient fournir des cotisations annuelles pour les dépenses de la société. Comme toutes les autres associations, ils eurent, au moins à partir des Antonins[2], une caisse commune ; ils recueillirent des héritages, ils possédèrent des champs[3], des vignes qui leur donnaient de quoi boire dans leurs repas de corps[4], des salles de réunion « dont la beauté répondait à la dignité du municipe qu'ils habitaient[5] ». Dans une petite ville de la Campanie, ils achètent un établissement de bains « avec tous ses édifices[6] ». C'était une association puissante, riche, honorée. Les simples Augustales portaient des ornements particuliers qui les faisaient reconnaître[7] ; ils avaient au théâtre des places séparées, comme les chevaliers à Rome[8]. Quelques-uns obtenaient des décurions, par un décret flatteur, le droit d'y faire apporter un siége d'une forme particulière qu'on appelait *bisellium* et qui représentait dans les municipes les chaises curules des magistrats romains[9]. La loi ne permettait pas à la plupart d'entre eux d'arriver aux fonctions publiques, mais on tournait la loi : s'ils ne pouvaient pas être décurions ou édiles, on leur accordait la permission de se revêtir des ornements des édiles et des décurions[10]. Ces concessions

1. Pétrone, *Sat.*, 57 *: sevir gratis factus est.* — 2. Orelli, 3913. — 3. *Inscr. Neap.*, 2529. — 4. *Insc. Neap.*, 79. — 5. *Inscr. Neap.*, 6828 *secundum dignitatem municipi.* — 6. *Insc. Neap.*, 4000. — 7. *Ornamenta Augustalitatis* (*Inscr. Neap.*, 464). — 8. Orelli, 4046. — 9. *Inscr. Neap.*, 6042 et ailleurs. — 10. *Inscr. Neap.*, 1955.

qu'on leur fait, cette considération qu'on leur témoigne, ont été regardées par quelques écrivains comme une tentative pour réhabiliter le commerce et l'industrie que les Romains ne négligeaint pas, parce qu'ils tenaient beaucoup à la fortune, mais que jusqu'à l'empire ils avaient médiocrement honorés. Il faut y voir au moins la preuve que les négociants et les gens de métier prirent en ce moment plus d'importance, et qu'ils cherchèrent à se faire une place officielle et reconnue dans l'État. Remarquons que c'est sous le prétexte et à l'ombre du culte impérial qu'ils y sont arrivés.

Voilà comment ce culte avait été organisé en dehors de Rome : on voit combien tout était ménagé pour le faire bien accueillir et le rendre populaire. Par une série d'institutions diverses qui s'adressaient aux différentes classes de la société il l'embrassait tout entière. A chaque fois il avait eu l'habileté de s'appuyer sur des traditions respectables et des aspirations légitimes, de se confondre avec elles et de les faire tourner à son profit. Il représentait au chef-lieu de la province ce qui restait de la nationalité des peuples soumis ; il résumait la vie municipale dans la cité ; il donnait le moyen au commerce et à l'industrie d'obtenir les distinctions qu'ils souhaitaient et dont ils étaient privés. On le regarde ordinairement comme un des produits les plus honteux de la servitude ; il a été au contraire assez adroit pour lier partout sa cause à celle de la liberté. N'est-il pas naturel qu'en se présentant ainsi aux provinciaux, il en ait été si bien accueilli ?

V

Caractère religieux de l'apothéose impériale. — Les hommages que reçoivent les empereurs étaient-ils sincères? — Les provinciaux. — Les soldats. — La société éclairée de Rome. — De quelle façon fut acceptée à Rome l'apothéose d'Auguste. — Apothéose de Claude. — Discrédit de l'apothéose. — Sénèque et Lucain. — L'apothéose mieux accueillie sous les Antonins. — Quel sens y attachent les gens éclairés. — Résistance des Juifs et des Chrétiens au culte des Césars. — L'apothéose est conservée sous Constantin et ses premiers successeurs. — Ce qui en reste dans les sociétés modernes.

Après avoir cherché quelles furent les conséquences politiques du culte des Césars, il serait intéressant de connaître quel en était le caractère religieux. Faut-il croire qu'il ait été jamais pratiqué d'une façon sincère, ou n'était-ce qu'une hypocrisie et qu'un mensonge qui se sont étendus à tout l'univers et qui ont duré trois siècles? Cette dernière opinion paraît d'abord la plus vraisemblable ; il semble qu'il n'était guère possible d'adresser sérieusement ses prières au dieu Claude et à la déesse Faustine, et que la servilité publique peut seule expliquer les hommages qu'on leur prodiguait. Sans doute dans ces hommages la part de la flatterie était grande ; il y a pourtant quelques distinctions à faire entre les adorateurs des Césars, et tous n'apportaient pas à leurs autels les mêmes dispositions. On vient de voir que bien des raisons diverses avaient donné au culte impérial une grande popularité dans les provinces. Les fêtes des empereurs divinisés y étaient célébrées avec des explosions de joie dont les Pères de l'Église nous ont conservé le souvenir. Aucune autre cérémonie religieuse n'avait autant

d'éclat et ne réunissait plus de fidèles. « Les statues des Césars, dit Méliton, sont plus vénérées que celles des anciens dieux [1]. » Le caractère que ce culte avait pris chez les provinciaux était de nature à blesser un peu moins les consciences délicates. Ce n'était pas tout à fait, nous venons de le voir, l'adoration d'un homme, et les honneurs qu'on lui rendait s'adressaient plutôt à son autorité qu'à sa personne. En adorant la puissance impériale (*numen augustum*), on prétendait surtout faire un acte de reconnaissance envers un pouvoir qui tenait le monde en paix et auquel on croyait devoir la sécurité, la civilisation et la gloire. C'était une profession de foi publique par laquelle on témoignait solennellement qu'on était heureux d'être Romain. Quand on se rappelle combien l'Espagne, les Gaules, la Bretagne eurent de peine à cesser de l'être, quels déchirements cruels éprouvèrent tous ces peuples quand il leur fallut se séparer de l'empire, et que de fois, même après qu'ils eurent reconstitué leurs nationalités distinctes, le souvenir de la grande unité brisée agita leur imagination pendant les tristesses du moyen âge, on est forcé d'avouer que ces hommages dont ils comblaient la domination romaine, pendant qu'ils en recueillaient les bienfaits, ne devaient pas manquer tout à fait de sincérité.

Il en est de même de ceux des soldats. La discipline, qui resta si forte chez eux jusqu'à la fin, les accoutumait à respecter leurs chefs, surtout ce chef éloigné qu'ils ne voyaient guère, mais auquel ils faisaient honneur de leurs victoires et dont le nom résumait pour eux le devoir et la patrie. Ils éprouvaient pour lui une sorte de dé-

1. Pitra, *Spicil. Solesm.*, II, p. XLI. Tertullien (*Apol.*, 35) fait un tableau de la joie publique et de ses extravagances pendant les fêtes des Césars.

vouement passionné ; non-seulement ils le servaient avec zèle, mais ils l'aimaient aveuglément, ils ne voulaient pas croire à ses faiblesses ni à ses crimes : Néron lui-même conserva jusqu'à la fin tout son prestige sur eux. Aussi a-t-on remarqué que pendant longtemps les armées ont refusé de trahir leurs empereurs et qu'elles ont opiniâtrément défendu même les plus mauvais. Divers indices nous montrent qu'elles étaient assez disposées à les regarder, même de leur vivant, comme des dieux. Nous savons que les soldats rendaient un culte à leurs drapeaux : « C'étaient, dit Tacite, les divinités particulières des légions [1] »; et naturellement l'image des empereurs, gravée sur les enseignes, était adorée avec elles. L'apothéose ne les surprit donc pas, ils y étaient préparés, et nulle part peut-être elle ne fut plus facilement acceptée que dans les camps. Germanicus était sûr de toucher le cœur de ses légions révoltées en leur montrant le divin Auguste qui les contemplait du haut du ciel [2]. Ainsi chez les provinciaux, chez les soldats, chez tous ceux qui, ne voyant l'empereur que de loin, ne le connaissaient que par sa puissance, chez les pauvres gens que l'ignorance rend plus naïfs et parmi lesquels la vérité ne pénètre guère, la divinité du prince devait rencontrer moins d'incrédules. Comme ils étaient tentés de le croire d'une nature supérieure à l'homme pendant qu'il vivait, ils acceptaient sans peine qu'il fût un dieu après sa mort. Le zèle et la sincérité de tous ces adorateurs obscurs ne peuvent pas être mis en doute : ils nous en ont laissé la preuve dans une foule de monuments modestes, de cippes,

1. *Propria legionum numina* (Tacite, *Ann.*, II, 17). L'anniversaire du jour où l'on avait donné un drapeau à une cohorte se célébrait comme une fête. Nous voyons en Espagne des centurions élever un monument à Jupiter à cette occasion (*Corp. inscr. lat.*, II, 2552). — 2. Tacite, *Ann.*, I, 43 : *tua, pater Auguste, cœlo receptâ mens*, etc.

d'autels grossiers, qui portent, en un latin souvent barbare, des marques authentiques de leur dévotion.

C'est surtout parmi les gens éclairés que devaient se trouver les incrédules. Dans ces salons de Rome où l'on était si clairvoyant et si frondeur, où l'on se piquait de n'être pas dupe, de savoir le secret des affaires, de démêler les motifs cachés des actions, on connaissait trop bien les faiblesses des meilleurs princes pour ne pas accueillir leur apothéose avec un sourire. Il nous est bien difficile de nous figurer ces gens d'esprit, dont la naïveté n'était pas le défaut, ces lettrés, ces philosophes, ces sénateurs, décernant le ciel à un empereur dont ils étaient souvent bien heureux d'être débarrassés, et l'on se demande comment ils pouvaient tenir leur sérieux quand ils allaient solennellement adorer ce dieu qu'ils venaient de faire. C'est là surtout qu'il est curieux de chercher l'effet produit par l'apothéose des Césars, de se rendre compte des répugnances qu'elle dut soulever et de la façon dont on essaya de s'accommoder avec elle.

A ne juger les choses que par le dehors et en ne consultant que le témoignage des écrivains de cette époque, il semble que l'apothéose d'Auguste ait été, dès les premiers jours, aussi bien reçue à Rome que dans les provinces et qu'elle n'ait pas trouvé plus d'incrédules chez les lettrés que parmi les ignorants. L'historien Velleius n'en parle qu'avec une emphase tout orientale [1]. Valère-Maxime trouve que les Césars sont des dieux plus authentiques que les vieilles divinités de l'Olympe : « les autres, dit-il, nous en entendons seulement parler, tandis que,

1. *Animam cœlestem cœlo reddidit* (II, 123). Voyez surtout cette étrange anecdote dans laquelle il raconte qu'un chef barbare, après avoir passé le Rhin et contemplé Tibère, se retire en disant : « *Hodie vidi deos.* » (II, 107.)

ceux-là, nous les voyons[1] ». Manilius va plus loin encore; cette façon d'augmenter le nombre des habitants du ciel lui paraît une des preuves les plus manifestes de la puissance de l'homme : « Il en est venu, dit-il, à faire des dieux[2] ! » Cependant, malgré cet enthousiasme apparent des littérateurs et des poëtes, il devait rester aux personnes sensées bien des scrupules. Ce débat contradictoire que Tacite imagine au moment de la mort d'Auguste entre ceux qui l'exaltent et ceux qui l'attaquent ne manque pas de vraisemblance[3]. Il s'était passé au début de cette longue vie des événements dont le vulgaire ne se souvenait plus, mais que les gens éclairés ne pouvaient pas aussi facilement oublier, et qui devaient étrangement troubler leur piété quand ils s'approchaient de l'autel du nouveau dieu. Il était difficile à ses proches parents eux-mêmes d'être tout à fait sincères dans les honneurs dont ils comblaient sa mémoire. On lui avait bâti un temple dans le Palatin, dont Livie s'était instituée la prêtresse ; Tibère lui faisait un sacrifice un jour qu'Agrippine vint l'aborder pour se plaindre[4]. Mais Tibère et Livie l'avaient vu de trop près pour avoir une foi bien solide dans sa divinité. Son culte ne s'accomplissait pas moins avec le plus grand sérieux, et il eût été fort imprudent de le négliger. L'année même de sa consécration, on poursuivit devant le sénat des chevaliers romains coupables de quelque irrévérence envers lui[5]. Un peu plus tard, les habitants de Cyzique perdirent la liberté, dont ils jouissaient depuis la guerre de Mithridate, pour ne l'avoir pas fêté avec assez de zèle[6]. Une fois institué, son

1. Val.-Max., *Préf.* — 2. Manilius, IV, 931. Valère-Maxime a dit à peu près la même chose : *Deos reliquos accepimus, Cæsares dedimus.* — 3. Tacite, *Ann.*, I, 9 et 10. — 4. Tacite, *Ann.*, IV, 52. — 5. Tac., *Ann.*, I, 73. — 6. Tac., *Ann.*, IV, 36.

culte fut donc rigoureusement maintenu; les rigueurs devinrent même bientôt inutiles, et cette répugnance que quelques personnes témoignaient pour y prendre part dut s'affaiblir avec le temps. Dion rapporte que sa perte fut d'abord assez légèrement supportée, mais qu'on la regretta beaucoup dans la suite, quand on le vit si mal remplacé [1]. Sa divinité dut gagner quelque chose à ce retour de popularité; les crimes de Tibère et de Caligula lui donnèrent des adorateurs mieux disposés, et Sénèque lui-même, qui d'ordinaire traite si mal l'apothéose impériale, dit, en parlant d'Auguste : « Pour croire qu'il est un dieu, nous n'avons pas besoin qu'on nous y force [2]. » Malheureusement pour lui, le sénat crut devoir bientôt lui donner un collègue qui n'était guère digne d'un si grand honneur. C'était ce pauvre Claude, « que sa femme, dit Juvénal, précipita dans le ciel [3] » en lui faisant manger de cet excellent plat de champignons « après lequel il ne mangea plus rien ». Il était bien difficile, quand on avait connu Claude, d'être fermement convaincu de sa divinité. Aussi Néron lui-même ne prit-il pas la peine d'achever le temple qu'on faisait construire en son honneur [4]; ce qui ne l'empêcha pas, quelques années plus tard, quand il perdit sa fille qui n'avait que quelques jours, de la mettre au ciel sous le nom de *diva Virgo*. Il décerna aussi les honneurs divins à Poppée, après l'avoir tuée d'un coup de pied. La nouvelle déesse fit même bientôt une illustre victime : les deux principaux griefs que les délateurs alléguaient contre Thraséa, et qui amenèrent sa perte, étaient de ne jamais sacrifier pour la conservation de la voix céleste du prince et de ne pas croire à la divinité de Poppée [5].

1. Dion, LVI, 43 et 45. — 2. Sen., *De clem.*, I, 10. — 3 Juv., VI, 622. — 4. Suét., *Vespas.*, 9. — 5. Tac., *Ann.*, XVI, 22.

C'était vraiment abuser de la crédulité du public que de vouloir faire adorer Claude et Poppée. Le discrédit dont les nouveaux dieux étaient l'objet rejaillit sur l'institution elle-même. Jusque dans le palais du prince on en parlait légèrement. Tacite représente un des amis de Néron qui, en lui conseillant de tuer sa mère, ajoute, avec une ironie d'homme du monde, qu'il fera bien, après l'avoir tuée, « de consacrer à sa mémoire un temple, des autels, et tous les honneurs où peut éclater la tendresse d'un fils [1] ». L'apothéose n'a jamais été plus compromise auprès des gens éclairés qu'à ce moment. La littérature elle-même, qui lui avait été jusque-là si complaisante, ose devenir sévère pour elle. L'écrivain à la mode, Sénèque, avait été obligé par ses fonctions de faire au nom du prince qu'il avait élevé un panégyrique éloquent de Claude, qu'il détestait. Il se vengea de la contrainte qu'il s'était imposée en composant contre lui une des satires les plus vives et les plus gaies que l'antiquité nous ait laissées. Il le représentait qui monte au ciel clopin-clopant, et qui finirait même par s'y établir, grâce à la protection de Mercure, si Auguste, qui voit tout le tort qu'un pareil collègue peut faire à sa divinité, ne le faisait précipiter dans les enfers. L'ouvrage est fort agréable; à l'exception des amis personnels du prince, et il ne devait guère lui en rester depuis qu'il était mort, il amusa sans doute tout le monde. Il n'est pas douteux qu'on n'en ait été très-satisfait au Palatin; qu'Agrippine, que Néron surtout, qui y était très-délicatement loué, ne se soient reposés en le lisant de ces grands airs de fils désolé et de veuve inconsolable qu'ils étaient forcés de prendre toute la journée. Le succès de la satire de Sénèque était fâcheux pour l'apothéose impériale; vers le même temps,

1. Tac., *Ann.*, XIV, 3.

elle fut attaquée avec plus de vigueur encore par Lucain. Au commencement de la *Pharsale*, Lucain avait promis le ciel à Néron, dont il était alors le favori ; il changea de langage, quand il eut encouru sa colère. Dans les derniers livres de ce poëme, qu'il composait en silence et où il mettait toutes les rancunes de sa vanité blessée, il reprochait amèrement aux dieux d'avoir abandonné la cause de la liberté, mais il annonçait qu'ils en seraient punis : ne sera-ce pas pour eux la plus cruelle des humiliations de voir qu'on ose mettre les Césars dans leur compagnie? « La guerre civile, disait-il, placera nos tyrans à côté des dieux. On mettra la foudre aux mains des morts, on ornera leurs têtes de rayons lumineux, et dans ses temples Rome jurera par des ombres[1] ! »

Ces railleries et ces invectives devaient, à ce qu'il semble, déconsidérer tout à fait l'apothéose, et il était naturel que la foi à la divinité des Césars allât tous les jours en s'affaiblissant. Ce fut pourtant le contraire qui arriva. Cette dévotion, comme toutes les autres, parut prendre plus de force à la fin du premier siècle; elle est alors plus aisément acceptée de tout le monde, les attaques contre elle deviennent tous les jours plus timides et plus rares[2], et elle atteint son apogée sous le règne des Antonins.

Ce qui rendit à l'apothéose impériale une partie de l'autorité qu'elle avait perdue, c'est sans doute que, pendant cette période, elle eut la chance de s'égarer moins sou-

1. Luc., VII, 456. — 2. On peut, par exemple, comparer les restrictions timides et embarrassées de Plutarque (*Vita Rom.*, 28) avec les assertions énergiques de Sénèque et de Lucain. Pausanias (VII, p. 457) et Dion (LII, 35) sont assez dédaigneux, mais ils ne disent qu'un mot. Ce qui est assez piquant, c'est que Julien se montre l'adversaire résolu de ces apothéoses. Il appelle Auguste « un faiseur de poupées », parce qu'il a fait de César un dieu (*Césars*, 27).

vent sur des princes indignes. Il n'était plus question, on le comprend, de la divinité de Poppée, qui ne survécut pas au règne de Néron ; celle de Claude était aussi fort ébranlée. Dans la loi royale qui conférait à Vespasien les prérogatives souveraines, on n'avait pas osé donner le nom de dieu au mari malheureux d'Agrippine [1] ; Vespasien, qui était un prince conservateur et qui mettait sa gloire à maintenir les traditions, fit cesser cette irrégularité. Après tout, Claude avait été mis dans le ciel par un décret du sénat en bonne forme, il n'y avait pas de raison de l'en chasser. Son temple fut donc achevé, et dès lors il prit place à son rang dans les listes des empereurs divinisés [2]. Malgré le soin que Vespasien prenait de la divinité des autres, il était assez sceptique pour la sienne : on rapporte qu'il disait plaisamment, en se sentant mourir, qu'il était en train de devenir dieu . Il devint dieu, en effet, ainsi que son fils Titus, et, comme ils avaient donné quelques années de repos à l'empire, l'empire, en récompense, ne leur marchanda pas les autels. Il y eut bien encore dans la suite quelques scandales à propos de l'apothéose : on éleva des temples au bel Antinoüs, et l'on établit en son honneur des fêtes et des mystères pendant lesquels il était censé faire des miracles ; mais il faut bien faire remarquer qu'il ne reçut jamais de consécration officielle et que son culte ne fut guère répandu que dans la Grèce et l'Orient [4]. D'ordinaire les dieux que faisait le sénat étaient plus sérieux. En imposant à la vénération de l'empire des princes comme Nerva, Trajan ou Antonin, on était sûr de ne pas choquer l'opinion publique. Aucun dieu n'a jamais été plus fêté que Marc-

1. Orelli, fin du 2e vol. — 2. Il se trouve à son rang, après le divin Auguste, et avant le divin Vespasien, dans les Tables de Salpensa et de Malaga, qui sont du règne de Domitien. — 3. Suét., *Vesp.* 29 : *Væ, puto, deus fio !* — 4. Eckel, VI, 528 et sq.

Aurèle. « Non-seulement, dit son historien, les gens de tout âge, de tout sexe, de toute condition, lui rendirent les honneurs divins, mais on regarda comme un impie celui qui n'avait pas quelque image de lui dans sa maison. De nos jours encore (deux siècles après la mort de Marc-Aurèle) beaucoup de familles conservent ses statues parmi leurs dieux pénates, et il ne manque pas de gens qui prétendent qu'il leur apparaît en songe pour leur donner de bons avis et des oracles certains [1]. »

Je ne vois pas de raison de suspecter la sincérité de ces hommages. Les gens qui, sous Constantin, rendaient un culte à Marc-Aurèle n'avaient rien à attendre du pouvoir ; leur dévotion était tout à fait désintéressée, elle ne s'explique que par la foi. Pline le jeune disait à Trajan : « Vous avez divinisé votre père, non pas par vanité ni pour braver le ciel, mais parce que vous le croyez dieu [2]. » L'affirmation est formelle ; ou bien il faut accuser Pline de mensonge effronté, ou il faut admettre que Trajan croyait à la divinité de Nerva. S'il nous paraît surprenant qu'il y ait cru, c'est que nous oublions toutes les précautions qu'on avait prises pour ménager les scrupules des gens du monde au sujet de l'apothéose et le sens véritable qu'on y attachait. Il ne s'agissait pas à Rome, comme dans les provinces, de rendre un culte à l'empereur vivant : Caligula et Domitien avaient exigé qu'on les adorât, mais les bons princes se gardaient bien d'imiter leur exemple. Tant qu'ils étaient en vie, on se contentait d'adorer leur génie dont l'image était placée à côté de celle des princes divinisés ; encore les empereurs sages étaient-ils fort attentifs à ne pas permettre qu'on leur prodiguât trop cet honneur [3]. Après leur mort, le sénat leur décernait offi-

1. Capitolin, *M.-Aur.*, 18. — 2. Pline, *Paneg.*, II. — 3. Pour lui élever une statue auprès de celle des *divi*, Trajan voulait qu'on lui

ciellement l'apothéose, et leur culte se répandait dans l'univers. Les hommages que la divinité nouvelle recevait de tout le monde étaient les mêmes, mais les gens éclairés ne se faisaient pas d'elle la même idée que le vulgaire. En général, le vulgaire pensait que les Césars étaient des dieux comme les autres ; il leur attribuait la même puissance, et supposait qu'elle se révélait de la même manière, par des apparitions et des songes. Les gens éclairés, au contraire, mettaient une certaine différence entre eux et les autres divinités : c'était pour eux quelque chose comme les *héros* ou demi-dieux des anciens Grecs. En somme ils ne leur accordaient pas plus de priviléges que les stoïciens n'en attribuaient à leur sage après sa mort. La philosophie du Portique enseignait que le ciel était le séjour et la récompense de ceux qui avaient bien vécu. Sénèque parle « de cette coupe empoisonnée qui a transporté Socrate de la prison dans le ciel[1] ». Il était naturel qu'on y plaçât, en même temps que les sages, les princes qui avaient gouverné honnêtement un grand pays et qui avaient su se conserver vertueux dans ces positions élevées où la vertu court tant de risques. L'apothéose pour beaucoup de gens ne voulait pas dire autre chose. Le mot *divus* dont on se servait pour désigner l'empereur divinisé n'avait pas tout à fait la même signification que *deus*. Quoique dans l'origine il n'y eût entre ces deux termes aucune différence, l'usage finit par en créer une : on se servait du premier pour faire entendre que le prince était parmi les bienheureux à qui leur vertu avait mérité le ciel. C'est le nom dont plus tard on appela les saints dans l'Église chrétienne ; il devait avoir déjà parmi les

demandât la permission, et il dit lui-même qu'il l'accordait rarement (Pline, *Epist.*, x, 8 et 9. édit. Keil.) Voyez aussi *Paneg.*, 52.

1. *Epist.*, 67, 7.

païens un sens analogue. Ainsi, lorsque après la mort d'un prince le sénat lui avait accordé les honneurs divins, il pouvait bien être un dieu véritable pour le vulgaire, mais les gens éclairés le regardaient plutôt comme un saint que comme un dieu, et par ce détour les hommages qu'on lui décernait n'avaient rien de blessant pour la dignité divine. Le décret du sénat était une sorte de canonisation qui par certains côtés produisait les mêmes effets que celle que l'Église prononce après une délibération solennelle. Les amis de Marc-Aurèle, nous venons de le voir, plaçaient sa statue parmi leurs dieux pénates et rendaient un culte à sa mémoire; c'est à peu près ainsi que Joinville établit dans la chapelle de son château un autel à saint Louis, son bon maître, « où l'on devait chanter toujours en l'honneur de lui ». Germanicus, en parlant à ses soldats, leur montre le divin Auguste s'intéressant, du haut du ciel, à la conduite de ses armées et aux destinées de son empire. Ce langage n'est pas très-différent de celui de saint Ambroise, lorsque, sur la tombe de Théodose, il affirme que le grand empereur chrétien habite le séjour de la lumière et se glorifie de fréquenter l'assemblée des saints; lorsqu'il nous fait voir Gratien qui vient le recevoir, qui l'embrasse, qui oublie sa mort cruelle en accueillant celui qui l'a si glorieusement vengée [1]. On comprend que de cette manière et avec ces restrictions les gens éclairés et religieux pouvaient accepter l'apothéose et adresser leurs prières à l'empereur divinisé, quand il avait été honnête, sans se faire trop de scrupules. Quant aux indifférents et aux incrédules, ils se mettaient encore plus à l'aise avec elle. Pline l'ancien trouve « que c'est une vieille manière de témoigner aux gens sa gratitude [2] »,

1. S. Ambr., *Orationes*, 39 : *Manet ergo in lumine Theodosius et sanctorum cœtibus gloriatur.* — 2. Pline, *Hist. nat.*, II, 7, 18.

une sorte de compliment banal qui ne tire pas à conséquence ; aussi, quoiqu'il nie l'immortalité de l'âme et qu'il doute de l'existence des dieux, il n'hésite pas à nous représenter Vespasien « le plus grand des princes qui aient jamais régné sur le monde », s'acheminant vers le ciel avec toute sa famille. Nous savons que certains philosophes adoraient Platon[1], et que le poëte Silius Italicus rendait un culte à Virgile. Virgile et Platon étaient des écrivains religieux, dont il était naturel de faire des saints du paganisme ; ce qui est tout à fait surprenant, c'est de voir Lucrèce, le violent ennemi des superstitions populaires, dans son admiration pour l'incrédule Épicure, le proclamer dieu : *Deus ille fuit, deus, inclute Memmi*. Évidemment ce n'est pour lui qu'une très-violente hyperbole, destinée à faire comprendre et partager l'excès de son enthousiasme.

Il est donc vrai de dire que tous les gens qui vivaient alors sous la loi romaine, à tous les degrés de la société, ont témoigné une grande complaisance pour l'apothéose impériale, et que cette complaisance leur coûtait moins que nous ne sommes tentés de le croire. Les seules résistances sérieuses qu'elle éprouva lui vinrent des Juifs et des Chrétiens. Les Juifs avaient horreur d'adorer un homme. Ils ne permettaient pas aux légions de traverser Jérusalem avec leurs enseignes, parce qu'elles portaient l'image de l'empereur vivant et de ses prédécesseurs divinisés. Les Chrétiens n'étaient pas moins résolus. C'était d'ordinaire devant la statue du prince qu'on traînait leurs martyrs, et ils aimaient mieux mourir que de lui offrir de l'encens. « Je n'appelle pas l'empereur un dieu, disait Tertullien, parce que je ne sais pas mentir et que je ne veux pas me moquer de lui... Je n'ai qu'un maître, qui

1. Letronne, *Inscr. de l'Égypte*, II, p. 286

l'est aussi de l'empereur; il faut l'adorer, si l'on veut qu'il soit favorable à César. Gardez-vous de croire et d'appeler un dieu celui qui ne peut rien sans l'aide de Dieu [1]. »

L'apothéose, si rudement attaquée par les Chrétiens, survécut pourtant au triomphe de Christianisme; mais en survivant, elle perdit de plus en plus sa signification ancienne. Dès le début, le culte des Césars avait un double caractère, religieux et civil; il est facile de voir, à mesure qu'on avance, que le caractère civil l'emporte. Les temples de Rome et d'Auguste cessent peu à peu d'être des sanctuaires pour devenir des lieux de réunions politiques; les prêtres des provinces ressemblent à des administrateurs ordinaires chargés des intérêts de leur pays; les flamines des cités ne sont plus que des magistrats municipaux comme les autres, et l'on ne regarde la corporation des Augustales que comme une société de négociants réunis pour défendre leurs priviléges. Dans toutes ces institutions diverses, le culte impérial n'est bientôt qu'un prétexte : on a l'air de se rassembler pour des prières et des sacrifices; en réalité, c'est pour s'occuper des affaires communes. Le caractère religieux de ce culte tendait donc tous les jours à s'effacer; il acheva de disparaître quand le Christianisme fut triomphant. Les peuples honorèrent Constantin, lorsqu'il devint le maître de l'empire, comme ils en avaient l'habitude, en lui bâtissant des temples et en célébrant des jeux en son honneur. Constantin, quoiqu'il fût chrétien, accepta ces hommages; il tint seulement à les dégager de tout mélange avec l'ancienne religion. Il conserva les jeux, dont l'habitude avait fait un besoin pour le peuple, mais en leur donnant un caractère profane. « Nous avons défendu,

1. Tertull., *Apol.*, 33 et 34.

dit-il, par une loi salutaire qu'on célébrât des rites impies, mais nous n'entendons pas interdire ces jeux qui réunissent les citoyens et entretiennent la joie publique[1]. » Il répondit aux habitants d'Hispellum, qui demandaient à lui élever un temple, qu'il y consentait « à condition que l'édifice qui devait porter son nom ne serait pas souillé par les pratiques coupables d'une superstition dangereuse[2] ». Ce n'était donc plus qu'un monument civil, une sorte d'hôtel de ville, où les décurions se réunissaient pour protester de leur dévouement au prince et signer des décrets en son honneur. C'est ainsi que le culte impérial fut tout à fait sécularisé. Du moment qu'il fut constaté que ce n'était plus qu'une manière détournée d'honorer l'autorité souveraine, le Christianisme eut moins de répugnance à le tolérer. Constantin et ses successeurs furent divinisés par un décret solennel du sénat ; ils eurent des temples et des prêtres, et il ne semble pas que ces hommages aient scandalisé les évêques ni les chrétiens rigoureux. Gratien, qui refusa le premier d'accepter les insignes du grand pontife, fut probablement aussi le premier qui ne reçut pas les honneurs divins après sa mort. L'apothéose a donc duré près d'un siècle encore après la défaite du paganisme[3].

Est-il même bien vrai de prétendre qu'elle ait tout à fait disparu avec Gratien et qu'il n'en reste plus de trace après lui ? Nous avons dit que les royautés chrétiennes qui remplacèrent l'empire essayèrent souvent de le continuer. Le Christianisme était d'ailleurs une religion amie

1. *Cod. Theod.*, XVI, 10, 17. — 2. Orelli, 5580, et Mommsen, *Analekten.* — 3. Rossi, *Inscr. christ.*, p. 338. Quand on dit que Gratien fut le premier qui ne reçut pas les honneurs de l'apothéose, on veut parler de la consécration officielle décrétée par le sénat. Mais on continua quelque temps encore, par habitude, à donner le nom de dieux aux empereurs morts.

de la discipline et de l'ordre ; il proclamait que l'autorité souveraine est une sorte d'émanation de la puissance divine, et il faisait un devoir de lui obéir. Dès le IIe siècle, son docteur le plus sévère disait : « Nous rendons à l'empereur tous les honneurs qu'il nous est permis de lui rendre et qu'il lui est utile de recevoir ; nous le regardons comme un homme, mais un homme qui vient immédiatement après Dieu : il tient de Dieu ce qu'il possède, mais il n'est inférieur qu'à lui[1]. » C'est à peu près de la même façon, on s'en souvient, que s'exprime Horace, lorsque, s'adressant à Jupiter, il lui demande de prendre César pour son lieutenant et de lui laisser gouverner le monde sous ses ordres. Quand le prince est à ce point au-dessus des hommes, il est bien près d'être en dehors d'eux ; s'il est l'objet particulier des faveurs célestes, s'il a été désigné par un décret spécial pour régner sur un peuple, s'il tient d'en haut les qualités nécessaires pour y réussir, il n'est plus possible de le confondre avec le troupeau qu'il gouverne. C'est ainsi qu'à force de grandir l'autorité souveraine et de la rapprocher du ciel, il est arrivé quelquefois aux docteurs chrétiens de s'exprimer à peu près de la même manière que les écrivains de l'ancienne Rome. Le prince, selon Pline le jeune, est pareil au plus rapide des astres : il voit tout, il entend tout, en quelque lieu qu'on l'invoque, il y fait sentir à l'instant même sa présence et son secours. « Sans doute, ajoute-t-il, c'est ainsi que le Père du monde en règle l'économie, lorsque, abaissant ses regards vers la terre, il daigne s'occuper des destinées des hommes[2]. » Cette comparaison entre le prince et Dieu se retrouve dans Bossuet, et presque avec les mêmes figures : « Considérez le prince dans son cabinet : de là partent les ordres qui font aller

1. Tertullien, *Ad Scap.*, 2. — 2. Pline, *Paneg.*, 80.

de concert les magistrats et les capitaines, les provinces et les armées. C'est l'image de Dieu, qui, assis dans son trône au plus haut des cieux, fait aller toute la nature...; les méchants ont beau se cacher, la lumière de Dieu les suit partout; quelque matin qu'ils se lèvent, il les prévient; quelque loin qu'ils s'écartent, sa main est sur eux. Ainsi Dieu donne au prince de découvrir les trames les plus secrètes; il a des yeux et des mains partout; les oiseaux du ciel lui rapportent ce qui se passe; il a même reçu du ciel pour l'usage des affaires une certaine pénétration qui fait penser qu'il devine. A-t-il pénétré l'intrigue, ses longs bras vont prendre ses ennemis aux extrémités du monde; ils vont les déterrer au fond des abîmes: il n'y a pas d'asile assuré contre une telle puissance! » Et il conclut en disant « qu'il faut obéir aux princes comme à la justice même: ils sont des dieux et participent en quelque façon à l'indépendance divine[1] ». Quand un évêque parlait ainsi, il ne faut pas s'étonner de ce qu'un courtisan osait faire; les hommages d'un d'Antin et d'un La Feuillade avaient toutes les apparences d'un culte. Saint-Simon rapporte qu'à la dédicace de la statue de la place Vendôme on renouvela presque les fêtes du paganisme. « Le duc de Gesvres, gouverneur de Paris, à cheval, à la tête des corps de la ville, y fit les tours, les révérences et autres cérémonies tirées et imitées de la consécration des empereurs romains. Il n'y eut à la vérité ni encens, ni victimes: il fallut bien donner quelque chose au titre de roi très-chrétien. » On peut donc dire que les sociétés qui professent que le pouvoir émane de Dieu et que l'autorité est divine arrivent souvent à placer ceux qui en sont revêtus au-dessus de l'humanité et sont sur la pente de l'adoration monarchique. On n'échappe tout à fait à ce

1. Bossuet, *Polit. tirée de l'Écriture sainte*, passim.

danger que lorsqu'on ne voit dans le pouvoir qu'une simple délégation populaire. Il semble que les Césars aient voulu réunir les avantages des deux régimes. Leur autorité leur venait du peuple, ils aimaient à le proclamer pour prévenir toutes les résistances; mais ils essayèrent aussi de la rendre plus solide en lui donnant une consécration religieuse : c'est dans ce dessein qu'ils prétendirent être les mandataires de Dieu pendant leur vie et des dieux véritables après leur mort.

CHAPITRE TROISIÈME

LE SIÈCLE D'AUGUSTE.

Après avoir étudié ce qu'Auguste avait fait pour la religion romaine et ce qu'elle a fait pour lui, il nous faut chercher quel fut le succès de ses réformes religieuses et morales. Parvint-il, comme il l'espérait, à ramener ses contemporains aux anciennes mœurs et aux vieilles croyances? A-t-il vraiment rendu son siècle plus honnête et moins incrédule; et si ses exhortations ou ses ordres ont quelquefois arrêté le débordement du scepticisme et de l'immoralité, quelles furent la profondeur et la sincérité de ce changement? Les renseignements ne nous manquent pas pour répondre à ces questions; nous pouvons consulter une des plus belles et des plus riches littératures que le monde ancien nous ait laissées. Elle nous apprendra ce que pensaient, ce que croyaient alors les gens distingués et l'influence que les réformes d'Auguste exercèrent sur eux.

Admiration des contemporains pour les institutions d'Auguste. — Etait-elle sincère? — Contradictions dans lesquelles tombent les écrivains qui les célèbrent. — Tite-Live. — Les *Odes* d'Horace. — Raisons qui font croire que les réformes d'Auguste n'ont pas eu de résultat.

On est très-frappé, quand on lit les écrivains de ce siècle, de l'admiration sans réserve qu'ils paraissent tous

éprouver pour Auguste et ses institutions. Certes, il ne manque pas de princes que la littérature de leur temps ait comblés d'éloges, mais aucun d'eux n'a eu la bonne fortune de plaire à tout le monde et d'échapper tout à fait à la critique. Quel que fût l'éclat de leur gloire ou l'étendue de leur pouvoir, ils n'ont pu entièrement fermer la bouche à leurs ennemis. Malgré le murmure de flatteries qui s'élève de tous côtés devant les pas de Louis XIV, on distingue, en prêtant l'oreille, la voix aigre et insultante des réfugiés de Hollande. Auguste est plus heureux : parmi les écrivains de son époque, nous ne lui connaissons pas de détracteur. On nous dit bien que vers la fin de son règne quelques orateurs et quelques historiens le traitèrent avec sévérité; mais leurs livres ne nous sont pas parvenus, et rien ne trouble aujourd'hui pour nous ce concert de louanges qui célèbre sa fortune et sa gloire. Non-seulement les écrivains sont unanimes à reconnaître la nécessité de ses réformes, à en vanter le mérite, à en prédire les heureux effets, mais ils se font tous honneur de le seconder; tous, qu'on leur ait ou non demandé leur concours, travaillent à les faire réussir, tous prêchent la vertu, tous chantent les dieux; et l'on peut dire qu'Auguste compte autant de collaborateurs que nous connaissons de poëtes, d'orateurs et d'historiens sous son règne.

Cependant, dès qu'on s'approche d'un peu plus près, sous ce bel accord on découvre beaucoup de dissonances. Il se trouve que ces collaborateurs empressés de l'empereur, ces protecteurs zélés de la religion et de la morale se sont souvent démentis dans leurs livres et dans leur conduite. Ces contradictions, qu'ils ne se donnent pas la peine de dissimuler, sont choquantes; elles font peser sur les institutions qu'ils défendent un reproche grave. Les réformes d'Auguste, quand on les juge d'après leurs ou-

vrages, nous paraissent manquer entièrement de sincérité. Entreprises dans un but politique, par des gens qui ne pratiquaient pas eux-mêmes les vertus qu'ils essayaient d'imposer aux autres, elles ne pouvaient aboutir, si elles réussissaient, qu'à une sorte de mensonge général; elles n'auraient jamais établi qu'une apparence d'ordre et de discipline extérieure et ne seraient pas arrivées jusqu'aux âmes. Auguste lui-même n'avait pas assez bien vécu pour s'attribuer le droit de réformer les mœurs publiques. Sans parler des débuts sanglants de son règne, Dion nous apprend qu'au moment même où, sur la demande des sénateurs, il promulguait ses premières lois contre les adultères, il était amoureux de la femme de Mécène, la gracieuse Terentia, et « qu'il la faisait de temps en temps disputer de beauté avec Livie[1] ». Ce moraliste si rigoureux pour les autres conserva longtemps pour lui le goût des débauches secrètes. On sait que des litières fermées amenaient des femmes au Palatin, et que ce mystère n'était pas tout à fait ignoré du public, puisqu'un philosophe se glissa un jour dans une de ces litières pour venir faire des remontrances au prince libertin[2]. La plupart de ceux qui servaient les desseins d'Auguste n'étaient guère plus autorisés que lui à enseigner le respect des dieux et l'amour de la vertu. Il n'y avait pas alors de sybarite plus efféminé que ce Mécène qui se chargeait d'inspirer aux poëtes la résolution de chanter le bonheur champêtre et les charmes de l'antique simplicité. Tacite dit de Salluste : « Par son amour pour le luxe et les plaisirs, il était fort éloigné de la façon de vivre des anciens[3]; et Salluste était un des amis les plus dévoués et des conseillers les plus influents du prince qui se vantait de ranimer le goût des mœurs antiques. Dion fait remarquer qu'aucun des

1. Dion, LIV, 19. — 2. Dion, LVI, 43. — 3. Tac., *Ann.*, III, 30.

deux consuls qui donnèrent leur nom à la loi Papia Poppæa n'était marié[1]; ce qui ne les empêcha pas de décréter des peines rigoureuses contre les célibataires. Parmi les écrivains qui célébraient avec le plus d'effusion les lois morales et les institutions religieuses d'Auguste, il s'en trouvait beaucoup dont la vie avait été fort légère et que rien n'avait préparés à la mission grave dont ils se chargeaient avec un empressement si étrange. Ovide, en composant ses *Fastes*, éprouve une sorte d'étonnement naïf du sujet nouveau de ses chants. Il rappelle qu'avant de célébrer les dieux et leur culte, il avait chanté ses amours : « Qui pouvait croire, nous dit-il, que par ce chemin j'en arriverais où je suis[2] ? »

Ce n'est pas qu'on doive prétendre que tous ceux qui aidèrent ainsi Auguste dans ses desseins politiques n'aient songé qu'à lui plaire et à mériter ses faveurs par leur complaisance. La plupart n'obéissaient pas à des motifs aussi bas. Comme Horace, ils avaient assisté aux guerres civiles; ils avaient vu, comme Properce et Virgile, leurs biens partagés; témoins ou victimes de ces désastres, ils en avaient encore l'âme blessée. C'est de la meilleure foi du monde qu'ils venaient en aide au prince qui leur promettait de les réparer. Ils applaudissaient de grand cœur à son entreprise et cherchaient à la seconder. Ils reconnaissaient avec lui que la paix publique ne serait assurée que par le retour aux institutions et aux croyances d'autrefois : aussi faisaient-ils de leur mieux pour célébrer les anciennes vertus; mais on sentait bien que, quel que fût leur désir de revenir au passé, il ne leur était pas toujours facile de s'arracher au présent. C'est ainsi que, chez nous, les gens qui venaient d'échapper aux dangers

1. Dion, LVI, 10. — 2. Ovide, *Fast.*, II, 8 : *Ecquis ad hæc illinc crederet esse viam?*

de la Révolution étaient forcés d'avouer, quand ils lisaient le *Génie du Christianisme*, qu'il serait fort utile que la société redevînt chrétienne et croyante ; mais, malgré la bonne envie qu'ils avaient de croire, la plupart d'entre eux ne pouvaient s'empêcher de se souvenir qu'ils avaient fréquenté les salons du XVIIIe siècle et qu'ils avaient lu Voltaire. De même, les contemporains d'Auguste étaient les fils de cette génération qui avait produit Cicéron et Lucrèce ; ils avaient admiré dans leur jeunesse le poëme de *la Nature* et le traité de *la Divination*, il ne leur était pas aisé de l'oublier. Ce qui leur était aussi bien difficile, c'était de se soustraire à ce monde séduisant et léger au milieu duquel ils vivaient et qui leur faisait un si bon accueil. De là ces incohérences qu'on remarque dans leurs doctrines et dans leur conduite, ce mélange surprenant de scepticisme et de foi, ces sévérités de principes tempérées par d'étranges complaisances dans la pratique, et ce sourire ironique qui se glisse souvent jusqu'au milieu de l'enthousiasme le plus vif.

On retrouve ces contradictions chez presque tous les écrivains de ce siècle : ceux mêmes qui semblent d'abord les plus résolus et les plus sincères n'en sont pas tout à fait exempts. Il n'y en a pas qui tienne plus à paraître le prôneur du passé et l'ennemi de son temps que Tite-Live ; à l'entendre, le principal plaisir qu'il trouve dans l'étude de l'histoire, c'est qu'elle le fait vivre loin de ses contemporains, et l'on a souvent cité le beau passage dans lequel il dit qu'en parcourant l'antiquité son âme se fait antique sans effort. Son admiration pour les vieux âges est si vive, qu'elle le fait quelquefois sortir de sa sérénité ordinaire, qu'elle le rend violent, agressif; il se fâche tout à fait contre ceux qui ne partagent pas son enthousiasme, il les maltraite, il leur adresse des défis passionnés : « Qu'on vienne maintenant se moquer des

gens qui admirent le passé ! » s'écrie-t-il, au moment où il vient d'en raconter quelque beau trait [1]. Ce qui l'impatiente surtout, c'est le scepticisme religieux de son temps. Il ne tarit pas de colère contre « cette science qui méprise les dieux [2] », et ne manque pas une occasion de faire des professions publiques de crédulité. Cette crédulité a pourtant des bornes; il lui arrive souvent, quand il raconte un miracle trop absurde, de l'atténuer et de l'arranger : malgré l'engagement qu'il a pris de tout dire et de tout croire, il hésite, il supprime les circonstances les plus extraordinaires [3], il explique les autres; il essaye de rendre l'impossible vraisemblable, ou même il laisse échapper, au milieu d'un récit merveilleux qu'il paraît faire le plus sincèrement du monde, quelque réflexion ironique qui en détruit l'effet. A propos de la naissance miraculeuse du fondateur de Rome, il dépeint avec une bonne foi apparente la rencontre que la Vestale fit du dieu Mars et comment il la rendit mère de deux jumeaux; puis il ajoute qu'au moins Rhea Silvia le raconta ainsi, « soit qu'elle le crût, soit qu'il lui parût plus convenable de prendre un dieu pour complice de sa faute [4] ». Il agit de même à propos des oracles et des prodiges de toute sorte par lesquels la volonté divine est censée se manifester aux mortels; il blâme beaucoup ceux qui les négligent ou qui s'en moquent; il ne veut pas croire que ces prodiges a.. ' cessé de son temps : les dieux continuent à avertir l'humanité des événements qu'ils préparent, c'est

1. Tite-Live, xxvi, 22. — 2. x, 40. — 3. Voyez, par exemple, l'histoire de la louve et des deux jumeaux (i, 4). A ce propos, Niebuhr se moque gaiement des historiens qui veulent rendre les miracles plus vraisemblables en les atténuant, « comme si le tout, dit-il, ainsi que dans l'histoire de saint Denys, ne dépendait pas du premier pas ». — 4. i, 4 : *...seu ita rata, seu quia auctor culpæ honestior erat.*

l'humanité qui ne daigne plus tenir compte des avertissements qu'elle reçoit [1]. Autrefois on les enregistrait fidèlement, et Tite-Live, qui les trouve notés dans les chroniques sacrées qu'il compulse, a grand soin de les rapporter. Mais ici encore la foi paraît l'abandonner au milieu de la route. Quand ces prodiges deviennent trop extraordinaires ou trop nombreux, il semble éprouver quelque honte à les raconter; il nous dit « qu'on les vit ou qu'on crut les voir [2] »; il fait remarquer que les peuples qui en observent le plus sont ceux qui sont d'avance disposés à tout croire [3]. Quelquefois le miracle dépasse tout à fait sa crédulité, et il insinue que c'est une invention des prêtres ou des politiques. Il veut bien admettre qu'un bœuf ait parlé, mais quand on vient lui dire que des souris ont dévoré une statue d'or, il se met en colère, il voit dans ces exagérations l'effet d'une « superstition coupable [4] », et déclare qu'on veut se moquer de nous [5]. Ces contradictions étaient inévitables : on a beau, comme Tite-Live, avoir la ferme résolution de se faire antique, on reste toujours de son temps malgré soi.

C'est ce que montre aussi, et peut-être avec plus d'évidence, l'exemple d'Horace. On a certes bien raison d'être surpris de trouver Horace parmi les défenseurs les plus zélés des institutions d'Auguste; il ne paraissait vraiment pas destiné par son caractère ou par sa conduite à jouer ce rôle. Rien ne ressemblait moins à ces Romains d'autrefois dont il allait célébrer les vertus que ce poëte indolent, amoureux de son loisir, qui avait horreur des affaires publiques et qui grondait ses amis quand ils s'occupaient « de ce que pouvaient tramer

1. XLIII, 13. — 2. III, 5 XXI, 62. — 3. XXIV, 10; XXIX, 14. — 4. XXVII, 23 *prava religio*. — 5. XXIV, 44 : *ludibria aurium*.

contre Rome le Scythe et le Cantabre [1] ». Il est difficile d'imaginer une nature aussi peu religieuse que la sienne. La religion chez les Romains reposait sur le respect des anciens usages, et Horace se trouvait être de ces esprits qui se tournent plus volontiers vers l'avenir que vers le passé. Il osait critiquer les vieux poëtes et ne se gênait pas pour se moquer de leurs admirateurs. Tels étaient les sentiments qu'il manifestait dans ses premiers ouvrages, et l'on ne pouvait guère supposer qu'il dût un jour en changer. Par tempérament et par principe il était ennemi de ces violentes émotions qui peuvent jeter une âme aux pieds des dieux. On connaît sa devise : Il faut n'être trop frappé de rien, *nil admirari* [2]; c'est celle des gens qui veulent se mettre à l'abri de ces surprises de l'imagination qui font souvent les croyants. Aussi est-on d'abord très-étonné qu'Auguste ait paru tenir à se donner un auxiliaire si peu fait pour soutenir ses desseins. Ce qui valut cet honneur à Horace, c'est sans doute l'influence dont il jouissait sur l'opinion. Dès son début il avait attiré l'attention sur lui par ses attaques hardies. En frappant à la fois sur les vivants et les morts, en osant braver des préjugés respectés, il avait obtenu un succès d'enthousiasme et de scandale. Ce qui est plus rare, c'est qu'il avait su ne pas tromper l'attente que ce début audacieux avait fait naître; son second ouvrage avait soutenu l'effet du premier. Il s'était imposé la tâche d'introduire à Rome un genre de poésie qu'elle ne connaissait pas ; ce satirique applaudi s'était mis à écrire des odes et y avait réussi. La curiosité était donc éveillée sur lui, et l'on était sûr que rien de ce qu'il écrirait ne passerait inapercu. Si l'on voulait s'adresser aux gens éclairés, aux personnes du monde qui font l'opinion publique, leur insinuer quel-

1. Hor., *Carm.*, II, 11, 1. — 2. *Ep.* I, 6, 1.

que idée nouvelle, les préparer à quelque changement dans les lois ou les mœurs et le leur faire agréer, il était utile d'avoir Horace pour soi. Auguste le comprit ; aussi n'est-il pas douteux que le poëte n'ait été plusieurs fois sollicité de donner son appui aux réformes qu'on méditait au Palatin. Il n'y a pas de témérité à croire qu'il fait allusion à ces insistances et à la résolution qu'il avait prise d'y céder, quand il dit à sa lyre : « On nous réclame : allons, ma lyre, si jamais sous l'ombrage tu amusas mes loisirs, fais entendre des chants dignes de vivre [1]. » Dès lors Horace paraît tout à fait initié à la pensée du maître : il fait honte aux Romains de laisser les temples en ruine au moment où Auguste les relève [2] ; il vante la simplicité antique, il conseille de fuir le luxe et les dépenses insensées pendant que le pouvoir préparait ses lois somptuaires ; il prévient toutes les réformes et semble quelquefois les provoquer ; ses attaques violentes contre ces femmes sans pudeur « qui, à la table même de leur mari et devant ses yeux, se pourvoient d'amants plus jeunes [3] », ont précédé de quelques années les lois d'Auguste contre les adultères. L'empereur paraît hésiter, mais le poëte le presse de punir ces déréglements ; il demande des châtiments sévères : « A quoi sert de gémir, si l'on ne supprime la faute par des supplices [4] ? » A mesure qu'il avance, il semble s'encourager dans ce rôle de réformateur des mœurs publiques qui lui avait coûté d'abord quelque peine à prendre. Le troisième livre des *Odes* s'ouvre par un véritable traité de morale publique et privée à l'usage de ses contemporains. Les six premières pièces de ce livre ont dû être faites à la fois ; elles sont

1. *Carm.*, I, 32, 1. — 2. Mommsen, *Res gestæ divi Aug.*, p 58. — 3. *Carm.*, III, 6, 25. — 4. III, 24, 33.

écrites dans le même mètre et sous la même inspiration [1]. Le poëte y prend dès le début un ton religieux qui ne lui était pas ordinaire : c'est un « prêtre des muses » qui parle, et avant de promulguer ses oracles, il éloigne de lui les profanes : *Odi profanum vulgus et arceo.* Ces profanes sont sans doute les indifférents, les esprits légers et mondains que tant de gravité risquerait de déconcerter et qu'il faut écarter à tout prix ; puis, s'adressant aux âmes plus naïves et dont il est sûr d'être mieux écouté, il leur recommande toutes les vertus civiles et domestiques qui font le salut des États, l'amour du pays, le respect des choses sacrées, la fermeté dans la conduite, la résignation dans les souffrances, la modération dans les goûts, le courage en face de l'ennemi, l'honnêteté dans la vie intérieure. Il veut former une jeunesse active et robuste « qui sache supporter vaillamment la misère, qui poursuive de sa lance le Parthe orgueilleux, qui passe sa vie en plein air, au milieu de l'agitation des combats [2] ». Il apprend à l'âge mûr « que la force brutale se précipite elle-même, mais que, lorsqu'elle se modère et se contient, les dieux la soutiennent et la portent plus haut [3] ». Il croit que le mal dont Rome est atteinte ne vient que de la démoralisation qui s'est introduite dans les familles : « Des générations coupables ont souillé le mariage et porté le trouble dans la maison : c'est la source des fléaux qui désolent la patrie [4] ». Et à ces mœurs déréglées il oppose l'exemple de cette race énergique de soldats-paysans « qui rougit

1. Peerlekamp veut que ces six odes n'aient formé qu'un seul poëme sous le titre de *Carmen de moribus.* Cette opinion est insoutenable ; mais il n'en est pas moins sûr que le sujet de ces odes est le même et qu'elles ont été composées ensemble. Les allusions historiques contenues dans la cinquième montrent qu'elles ont dû être écrites vers 730. — 2. *Carm.*, III, 2, 1. — 3. *Carm.*, III, 4, 65. — 4. *Carm.*, III, 6, 16.

la mer du sang carthaginois [1] ». On voit que c'est tout à fait l'esprit des institutions morales et religieuses d'Auguste.

En écrivant ces belles odes qui durent être si bien accueillies du maître et de ses conseillers, Horace dut éprouver souvent quelque embarras. Il lui fallait forcer un peu sa nature pour prendre ce ton solennel. Il savait bien qu'il était plus propre à la poésie légère et gracieuse qu'à l'enthousiasme pindarique : « Sa frêle barque n'était pas faite pour braver les flots de la mer Tyrrhénienne [2] »; et, dans les premiers temps surtout, toutes les fois qu'il abandonnait la côte tranquille pour se lancer sur la haute mer, il avait hâte de se rappeler lui-même au rivage. Il lui fallait de plus, ce qui était beaucoup plus grave, donner un démenti à ses anciennes opinions. Horace était de ceux dont j'ai parlé, que Lucrèce avait charmés dans leur jeunesse. Il avait été d'abord épicurien et ne s'en était pas caché. Dans la satire où il raconte son voyage à Brindes, il nous dit, à propos d'un miracle qu'on voulut lui faire voir dans un temple d'Egnatia, que l'école à laquelle il appartient ne croit pas que les dieux se dérangent jamais pour s'occuper des mortels [3]; il niait donc alors la Providence, qui est le fondement de toutes les religions. Comment d'incrédule est-il devenu croyant? Il nous l'a raconté dans ses *Odes :* c'est un coup de foudre dans un ciel serein qui suffit pour opérer ce prodige [4]. C'en fut assez, comme il le dit, « pour lui faire tourner sa voile ». Dès lors il cessa d'être un « avare et négligent adorateur des dieux », et s'empressa de renoncer « aux principes de sa folle sagesse ». Parle-t-il sérieusement ou veut-il plaisanter, c'est ce qu'il n'est pas facile de dire.

1. *Carm.*, III, 6, 34. — 2. *Carm.*, IV, 15, 3. — 3. *Sat.*, I, 5, 97, — 4. *Carm.*, I, 34.

Il est sûr qu'au moins il sourit, et que ce sourire, aperçu des gens d'esprit, les rendra moins sévères pour cette conversion inattendue. Dès lors cet ancien sceptique, qui refusait d'ajouter foi au miracle d'Egnatia, peuple de prodiges sa propre vie. A l'en croire, il a été quatre ou cinq fois sauvé de la mort par l'intervention directe des immortels. « Les dieux me protégent, s'écrie-t-il avec enthousiasme, les dieux ont souci de mon salut et récompensent ma piété[1]. » Il était bien naturel que pour reconnaître leur protection, il chantât leur louange. Ces dieux qu'il célèbre sont ceux des légendes populaires, accessibles à toutes les passions de l'humanité, qu'on irrite par des offenses, qu'on calme par des sacrifices[2]. Il les représente sous les traits que leur donnent toutes les théologies. Ils font trembler devant eux l'homme « qui n'est qu'ombre et poussière[3]; » ils se plaisent, comme Jéhovah, à relever le faible et à humilier le superbe[4]; ils aiment les modérés, les tempérants, ceux qui s'imposent des privations : « Plus quelqu'un se sera refusé à lui-même, plus les dieux lui accorderont[5]. » Ils se méfient de l'audace de l'esprit humain et lui imposent des bornes qu'il ne doit pas franchir. Ils le punissent quand il les dépasse, et ne veulent pas, eux non plus, qu'il touche trop à l'arbre de la science. Ils ont abrégé la vie humaine, qui dans les premiers temps était plus longue, parce qu'ils sont irrités de voir la navigation unir des continents que l'ordre du ciel avait séparés[6]. Que nous som-

1. *Carm.*, I, 17, 13. — 2. Il y a pourtant quelques passages chez Horace dans lesquels la Divinité suprême est dépeinte d'une façon plus relevée et plus philosophique : par exemple, *Carm.*, I, 12, 17. — 3. *Carm.*, IV, 7, 17. — 4. *Carm.*, I, 34, 13 : ... *insignem attenuat deus Obscura promens.* — 5. *Carm.*, III, 16, 21 : *Quanto quisque sibi plura negaverit, Ab dis plura feret.* — 6. *Carm.*, I, 3, 21; sq.

mes loin des chants de triomphe de Lucrèce quand il voit que rien n'échappe à la raison humaine, quand il célèbre les bornes de la nature reculées et cette victoire qui rend les dieux inutiles et élève l'humanité jusqu'au ciel ! Horace a tout à fait oublié les leçons de son maître ; sous prétexte de respecter l'ordre établi, il semble vraiment condamner l'homme à une éternelle immobilité. Le même esprit se retrouve dans ce passage d'une de ses odes les plus célèbres où il rappelle ce principe, emprunté aux religions positives, que lorsqu'une génération a commis une faute, elle en est punie dans ses descendants : « Romain, dit-il, les crimes de tes ancêtres retomberont sur ta tête innocente[1] ! » Et cette sentence lui semble très-naturelle. Ce n'était pas l'opinion de Cicéron, qui répondait avec une généreuse colère à ceux qui soutenaient le même principe : « L'admirable équité des dieux ! Quelle ville souffrirait un législateur qui, pour punir la faute du père ou de l'aïeul, frapperait le fils ou le petit-fils[2] ? »

Dans cette évolution, l'habile Horace a cherché autant qu'il le pouvait à se mettre d'accord avec lui-même, et il faut reconnaître qu'il y a souvent réussi. Au fond la morale qu'il développe dans le troisième livre des *Odes* n'est pas très-différente de celle des *Satires* et des *Épîtres*. Il s'est contenté d'ajouter aux préceptes qu'il donne une sanction divine ; quand on les dépouille de ces airs d'oracle et de cet appareil religieux dont il les a couverts, on se retrouve en présence des mêmes principes. Qu'il dise, comme dans la première satire, « qu'il faut se contenter de ce qu'on a », ou « qu'un homme doit s'estimer heureux quand Dieu lui a donné ce qui suffit[3] », la diffé-

1. *Carm.*, III, 6, 1. — 2. Cic., *De nat. deor.*, III, 38. — 3. *Carm.*, III, 16, 43.

rence est petite. Il répète dans tous ses ouvrages qu'il est bon de vivre de peu, *vivitur parvo bene;* mais tandis que, dans les *Odes*, il recommande la modération, la sobriété, la tempérance comme des vertus qui plaisent aux dieux, il nous dit simplement ailleurs qu'il faut fuir les grandes fortunes parce qu'elles donnent trop de tracas et qu'elles exposent à trop d'accidents. Nous venons de voir qu'il reproche durement aux navigateurs de transgresser la loi du ciel et de vouloir unir ce que les dieux ont séparé. Il ne les traite pas mieux dans ses autres écrits ; seulement, ce ne sont plus pour lui des sacriléges, ce sont des maniaques, des avares, des fous qui bravent la mort pour s'enrichir. Il n'était pourtant pas possible, malgré son habileté, qu'il ne restât dans ses ouvrages des contradictions que les malins pouvaient remarquer. L'éloge enthousiaste de ces vieux Romains « accoutumés à remuer la terre avec le hoyau sabin et à porter sur leurs épaules le bois coupé dans la forêt[1] », devait bien un peu surprendre chez celui qui racontait de point en point dans les *Satires* sa vie paresseuse, qui faisait savoir que toutes ses occupations consistaient, quand il n'était pas couché sur son lit de repos, à aller voir les diseurs de bonne aventure au forum et les joueurs de balle au champ de Mars. Dans l'épilogue de ses *Odes*, composé à la gloire d'Auguste et de ses institutions, il se représente, avec tous les citoyens, célébrant les louanges de l'empereur et de sa race : « Tous les jours, dit-il, parmi les dons du joyeux Bacchus, nous prierons d'abord les dieux immortels, selon les rites sacrés, avec nos femmes et nos enfants[2]. » Malheureusement nous savons qu'il n'avait ni enfant, ni femme, et l'on devine aisément dans ses confidences son peu de goût pour le mariage. Il était de ceux

1. *Carm.*, III, 6, 37. — 2. *Carm.*, IV, 15, 27.

qui croyaient que l'État ne serait sauvé que si tous les citoyens se mariaient, mais qui se gardaient bien d'user eux-mêmes du remède qu'ils offraient aux autres. Il se trouve aussi quelquefois contraint, pour soutenir le rôle qu'il s'est imposé, d'énoncer des principes qui s'accordent peu avec ses opinions les plus chères. Les religions, qui s'appuient d'ordinaire sur les traditions du passé, admettent volontiers que le monde va en se gâtant et sont disposées à placer l'âge d'or à l'origine des choses. Horace accepte tout à fait cette opinion à la fin d'une grande ode religieuse, et la résume en ces traits vigoureux qui se sont gravés dans l'esprit de tous ceux qui sont mécontents de leur siècle : « Le temps dégrade tout ; nos pères, pires que leurs aïeux, ont eu des fils qui ne les valaient pas, et de nous va sortir une génération plus méchante encore [1]. » C'est une conclusion toute contraire qu'on tire de cette admirable épître à Auguste, où Horace fait profession de croire au progrès, où il soutient si nettement la supériorité des modernes sur les anciens et s'oppose avec tant d'énergie à toutes les superstitions du passé.

Telles étaient les contradictions auxquelles s'exposaient ces gens d'esprit qui se firent, comme Horace, les auxiliaires d'Auguste. Il en est peu qui aient su tout à fait y échapper. Ils étaient presque tous plus sévères et plus croyants dans leurs livres que dans leur vie. On pouvait leur dire à tous, comme le serviteur d'Horace à son maître : « Vous vantez les mœurs des Romains d'autrefois, et pourtant qu'un dieu offre de vous y ramener, vous refuserez de le suivre [2]. » Ces prôneurs de la simplicité antique vivaient au milieu du luxe de leur temps : « Engagés dans le bourbier, ils n'en pouvaient plus retirer le pied [3]. » Quand ils recommandaient de revenir aux

1. *Carm.*, III, 6, 45. — 2. *Sat.* II, 7 23. — 3. *Sat.* II 7, 27.

vertus anciennes, et de pratiquer l'antique religion, quand ils menaçaient les débauchés et les impies du sort de Titye et de Pirithoüs, ils ne voulaient sans doute s'adresser qu'à ceux qui n'avaient pas le moyen d'étudier la philosophie et à qui la religion tient lieu de sagesse. Ils pensaient, avec Tite-Live, que « pour retenir la multitude illettrée, il n'y a rien de plus efficace que la crainte des dieux[1] » ; quant aux gens éclairés, on pouvait à la rigueur leur permettre de se passer de croyances précises, et il y avait pour eux des priviléges d'incrédulité. Ce raisonnement commode, qui était celui de toute la haute société de Rome, pouvait bien rassurer la conscience de ces moralistes faciles quand ils ne prenaient pas pour eux les conseils qu'ils adressaient aux autres ; mais il ne pouvait pas donner à leurs paroles ces accents qui partent du cœur, qui viennent de la conviction personnelle et qui la communiquent. Leurs exhortations sans sincérité laissaient les âmes indifférentes. C'est ce qui devait rendre, à ce qu'il semble, ces réformes stériles : nées d'une nécessité politique, décrétées par ordonnance, soutenues par des gens qui n'avaient pas d'autorité pour le faire, il leur était difficile de pénétrer profondément dans cette société qu'elles prétendaient renouveler.

Cependant les contemporains parurent croire un moment qu'elles réussiraient. On a vu que le chant séculaire d'Horace est moins une prière qu'un hymne de triomphe. Vers 740, le même poëte écrivait : « L'adultère ne souille plus nos familles, les mœurs et les lois ont triomphé du vice impur. On félicite les mères d'avoir des fils qui ressemblent à leurs époux. Le châtiment ne manque pas d'atteindre la faute ». Et il ajoutait : « Qui pourrait s'effrayer du Parthe, craindre le Scythe glacé ou les sau-

1. Tite-Live, I, 19.

vages enfants de la Germanie, tant que César nous reste [1] ? » Horace se trompait ; ni le vice ni les barbares n'étaient vaincus : quelques années plus tard, les sauvages enfants de la Germanie faisaient perdre à Varus ses légions, et l'adultère qu'Horace croyait banni de Rome souillait le palais impérial. Des accidents cruels prouvaient à Auguste que ses lois n'avaient pas changé les mœurs publiques, comme on le lui disait et comme il était porté à le croire ; il ne parvenait pas même à les faire respecter dans sa famille : sa fille et sa petite-fille donnaient l'exemple de tous les désordres. Il les frappa toutes les deux avec une rage impitoyable ; il les tint tant qu'il vécut dans un exil rigoureux ; il punit du bannissement ou de la mort leurs complaisants et leurs complices. Ce qui explique cette dureté, c'est que le réformateur se vengeait en même temps que le père ; il punissait les coupables moins peut-être de leurs crimes que de lui avoir ôté l'illusion de croire au succès de son œuvre : si, sous ses yeux et dans sa maison, on tenait si peu de compte de ses lois, pouvait-il espérer qu'ailleurs elles seraient respectées ?

Il est certain que, si l'on juge cette dernière partie du règne d'Auguste par le poëte Ovide qui semble si bien la représenter, on est tenté de croire que tous les projets de l'empereur ont misérablement échoué. Le monde que nous décrivent les *Amours* et *l'Art d'aimer* paraît bien plus futile et bien plus dépravé que celui dont Horace nous a laissé le tableau. Les mœurs y sont plus légères, le luxe y est devenu plus extravagant encore ; on est plus éloigné que jamais de ces temps de Fabricius et de Cincinnatus qu'on prétendait faire renaître. Quant à la religion, qu'on espérait aussi restaurer, il suffit de lire les

1. *Carm.*, IV, 5, 21.

Métamorphoses pour voir que le sens en était tout à fait perdu. Les légendes les plus vénérables ne sont, dans les récits d'Ovide, que des histoires légères que l'on raconte en souriant. Tous les dieux y ont dépouillé leur majesté. Comment prendre au sérieux, ou ce Neptune qui s'emporte « plus qu'il ne convient à une personne bien élevée[1] », ou cette Vénus « occupée sans cesse à se parer en secret et à augmenter ses charmes par un peu d'artifice[2] », ou ce Silvain auquel on reproche « d'être toujours un peu plus jeune que son âge[3] », ou ce Jupiter dont on nous raconte toutes les équipées amoureuses, et qui se dit gaillardement, quand il va triompher d'une mortelle : « Ma femme ne le saura pas ; ou, si elle le sait, que font quelques querelles de plus ou de moins[4] ? » La génération qui s'est amusée de ces récits était peut-être plus incurablement irréligieuse que celle qui applaudissait aux emportements passionnés de Lucrèce. A s'en tenir à ces indices, on est donc tenté de croire que les efforts d'Auguste et des grands génies de ce temps n'ont guère réussi, et que cet essai pour rétablir les mœurs et les croyances anciennes a glissé sur cette société sans y laisser de trace.

1. Ovide, *Metam.*, XII, 583 : *Exercet memores plus quam civiliter iras.* — 2. *Metam.*, X, 533. — 3. *Metam.*, XIV, 639 : *Silvanusque suis semper juvenilior annis.* — 4. *Metam.*, II, 423.

II

Autre aspect du siècle d'Auguste. — Goût sérieux pour la philosophie. — Les *Épîtres* d'Horace. — Admiration sincère du passé de Rome. — Sentiment profond de la décadence. — Craintes pour l'avenir et ennui du présent. — Dispositions favorables au succès des réformes d'Auguste.

L'apparence est pourtant trompeuse : en admettant qu'Ovide soit l'image fidèle de la plus grande partie de cette société, il ne la représente pas tout entière. Ce monde est compliqué ; quand on l'étudie avec soin, on y découvre des caractères opposés, des tendances qui se combattent et dont quelques-unes pouvaient servir les desseins d'Auguste.

Il est d'abord impossible de ne pas être frappé de l'importance qu'a prise alors la philosophie ; elle tient une grande place dans l'éducation des jeunes gens, et si la plupart d'entre eux la négligent quand leurs études sont finies, beaucoup y reviennent dans l'âge mûr. Tant que la vie est dans sa force, on se livre aux plaisirs et aux affaires ; on plaide, on déclame, on conduit des légions, on gouverne des provinces, on écrit des odes ou des élégies ; quand le soir s'approche, les pensées deviennent insensiblement plus sérieuses, les grands problèmes se posent. Cet intervalle que les gens du XVII[e] siècle cherchaient à mettre entre la vie et la mort et qu'ils remplissaient par la religion appartenait plutôt du temps d'Auguste à la philosophie. Properce lui-même, au milieu de son existence dissipée, annonçait que « quand l'âge des amours serait passé, et que la vieillesse aurait semé sa tête de cheveux blancs », il chanterait la nature, comme

Lucrèce, et chercherait à savoir s'il faut croire aux fables qu'on raconte sur les enfers, ou si nous n'avons plus rien à craindre au delà du bûcher. « Voilà, disait-il, quelle fin je réserve à ma vie [1]. » Quand Virgile partit pour ce voyage en Grèce pendant lequel il mourut, il disait qu'à son retour il donnerait trois ans encore à son *Énéide*, et qu'ensuite il se livrerait tout entier à la philosophie [2]. Horace, qui vécut plus longtemps que son ami, a pu exécuter ce projet que Virgile avait formé. La philosophie a occupé ses dernières années, elle remplit son œuvre de prédilection, les *Épîtres*, où l'on trouve cet accent de conviction qui manque quelquefois à ses odes officielles, quand il nous vante sa piété, ou qu'il célèbre les vertus des temps antiques. C'est précisément cette pleine sincérité qui fait le principal charme des *Épîtres*. Horace, cette fois, n'obéit qu'à lui-même; il ne cède à aucune inspiration étrangère, et l'on saisit dans son œuvre même la marche et les progrès de ce qu'on pourrait appeler sa conversion philosophique, qui ne fut pas amenée comme l'autre par un coup de tonnerre inattendu, mais par les réflexions solitaires et l'expérience de la vie. La philosophie l'avait beaucoup occupé pendant son séjour d'Athènes, et plus tard, malgré les aventures et les dissipations de sa jeunesse, il ne s'en était jamais entièrement détaché. Du temps même de Lalagé et de « la bonne Cinara », il ne partait jamais pour sa maison des champs sans emporter Platon avec Ménandre dans sa valise [3]; à Rome, sous les portiques ou dans son lit de repos, il s'étudiait lui-même et ne cessait de réfléchir aux moyens de vivre plus sage et plus heureux [4]. Il n'était alors qu'un franc épicurien de pratique et de doctrine, très-ami des

1. Prop., III, 5, 23. — 2. Donat, *Vita Virg.*, 13. — 3. *Sat.*, II, 3, 11. — 4. *Sat.*, I, 4, 133

plaisirs faciles, fort indulgent pour lui-même et prêt à rire à tout propos des principes sévères des stoïques. Cependant, dès le second livre des *Satires*, sa morale s'élève : on n'emporte pas impunément Platon avec soi dans ses voyages, et c'est une lecture dont il reste toujours quelque chose. On remarque alors qu'il a moins de complaisance pour ses défauts [1]; le ton de ses préceptes devient plus grave, même dans les sujets et dans les moments où la gravité paraît moins nécessaire. Il ne se contente pas de se moquer des gourmands; il le prend de plus haut avec eux et leur dit: « qu'un corps appesanti par les excès de la veille fait sentir son poids même à l'âme et rabaisse vers la terre cette portion du souffle divin [2]. » A table, avec ses voisins de campagne, il ne cause pas de la fortune d'autrui ou des acteurs en renom, « mais des choses qu'il importe le plus de savoir et qu'on n'ignore pas sans dommage [3] ». Il se demande si c'est la richesse ou la vertu qui fait le bonheur, quel est le principe qui forme les amitiés, en quoi consiste le souverain bien; et ces repas qui se terminent par des entretiens si austères lui paraissent des plaisirs de dieux, *O noctes cœnæque deum!*

Le moment où Horace commence à s'occuper des *Épîtres* est important dans sa vie : c'est celui où il prend la résolution de se livrer à la philosophie sans partage. Ses amis les plus chers ont vivement combattu son dessein. Il était alors dans tout l'éclat de ses succès lyriques, et de toutes parts on lui demandait de nouvelles odes; il répondait en se comparant au gladiateur qui a reçu son congé et qui dépose ses armes à la porte du temple d'Hercule : « Je dis adieu aux vers et aux autres frivo-

1. Voyez les vérités qu'il se fait dire par Damasippe (*Sat.*, II, 3), et par Dave (*Sat.* II, 7). — 2. *Sat.*, II, 2, 77. — 3. *Sat.*, II, 6, 71.

lités ; je ne veux plus m'occuper que de l'honnête et du vrai et me mettre tout entier dans cette étude[1]. » Personne n'en a mieux senti que lui l'importance ; il croit fermement à l'efficacité de la philosophie pour guérir les maladies de l'âme. Elle a des remèdes infaillibles à tous les maux : le malheureux dont la haine ou l'amour trouble le sommeil n'a qu'à demander de bonne heure de la lumière et un livre ; en lisant les conseils des sages, en appliquant son esprit à des pensées honnêtes, il se délivrera de la haine et de l'amour[2]. « Il n'y a pas de passion si emportée qu'on n'en devienne maître, si l'on écoute les leçons de la sagesse[3]. » On comprend l'ardeur avec laquelle Horace se précipite vers une étude si utile. Ce n'est pas seulement une curiosité d'esprit qu'il veut satisfaire, c'est un besoin de perfection morale qui le tourmente. Le bonheur de ses derniers jours y est intéressé ; il y voit le port où doit se reposer sa vie, et tient à s'y abriter au plus vite ; il ne souffre pas d'en être distrait ou détourné par les autres ou par lui-même. Il s'en veut et se gronde, quand son âme éprouve en route quelque défaillance, car il a, comme les dévots, ses moments de faiblesse et de langueur qui l'impatientent et pendant lesquels il trouve qu'il ne vit « ni comme il doit ni comme il veut[4]. » Mais d'ordinaire son défaut n'est pas d'être tiède. « Si la nuit, dit-il, paraît longue à l'amant qui attend en vain sa maîtresse, le jour au mercenaire fatigué de son travail, l'année au jeune pupille sur qui pèse la dure autorité d'une marâtre, moi aussi j'accuse la lenteur de ces moments importuns qui retardent l'accomplissement de mes espérances, qui m'empêchent d'exécuter

1. *Ep.*, I, 1, 10. — 2. *Ep.*, I, 2, 35. — 3. *Ep.*, I, 1, 39. — 4. *Ep.*, I, 8, 4.

ce qui est également utile au pauvre et au riche, ce que l'enfant ni le vieillard ne négligent pas sans danger[1]. » Sa confiance dans ces belles études est telle qu'il se ferait un scrupule d'en garder pour lui seul le profit. Il propage autour de lui le goût de la philosophie. Lui, qui avait professé longtemps une sorte d'égoïsme raisonné qui le portait à fuir la réputation même, pour éviter les tracas qu'elle amène ; lui, qui n'aurait pas accepté dans sa jeunesse la situation d'un chef d'école et l'honneur quelquefois embarrassant d'avoir des disciples, il n'a pas reculé vers la fin de sa vie devant les soucis d'une sorte d'enseignement philosophique ; il a eu des élèves, ou au moins de jeunes amis auxquels il apprenait l'art d'être heureux par la sagesse. Même quand il s'adresse à ce groupe de gens d'esprit, poëtes pour la plupart, qui formaient la cour du jeune Tibère, au milieu des conseils littéraires qu'il leur donne, il glisse quelques exhortations philosophiques qu'on ne lui avait pas demandées. « Grands et petits, leur dit-il, c'est l'étude qui nous convient, si nous voulons vivre chers à la patrie et à nous-mêmes[2]. » Il recommande surtout à toute cette jeunesse qui l'écoute de ne point différer à se convertir ; il est pressant, convaincu, plein de fougue et de passion, quand il leur montre qu'il faut se hâter : « Pour égorger les voyageurs, les brigands se lèvent avant l'aurore, et vous, quand il s'agit de vous sauver vous-mêmes, vous ne consentez pas à vous éveiller !... Pourquoi retirez-vous avec empressement de votre œil ce qui le blesse, et, quand le mal consume votre âme, remettez-vous à plus tard le soin de la guérir ? C'est être à moitié de la tâche que d'avoir commencé : entreprenez d'être sage, mettez-vous à l'œuvre. Celui qui ajourne toujours le moment de bien

1. *Ep.*, I, 1, 20. — 2. *Ep.*, I, 3, 28

vivre ressemble à ce paysan qui attendait pour passer le fleuve que l'eau eût cessé de couler [1]. »

Cette philosophie à laquelle Horace conviait avec tant d'ardeur tous ses amis n'était plus tout à fait celle de ses premières années ; d'épicurien il s'était fait éclectique. La différence entre les deux écoles est grande : il n'y en avait pas où l'on tînt plus à respecter l'enseignement du maître que dans celle d'Épicure ; Horace au contraire fait profession de n'avoir point de maître et de ne jurer par la parole de personne [2]. « Je m'arrête, nous dit-il, partout où le vent me porte. » Mais il n'est pas de ces gens dont parle Cicéron, qui, poussés par le hasard de la tempête vers un système philosophique, s'y cramponnent comme à un rocher [3]. Ces abris où le vent le jette ne le gardent pas longtemps ; « il n'y est, dit-il, qu'un hôte passager ». Il nous raconte que ces voyages aventureux l'ont conduit un jour jusqu'à l'école du Portique, et qu'il s'est fait pour un moment « le partisan et le défenseur rigoureux de la vertu véritable [4]. » Il ajoute à la vérité qu'il s'est empressé de se laisser retomber doucement vers la morale d'Aristippe, et pour nous bien avertir que ce n'était pas une conversion définitive, il a soin de terminer sa première épître par des railleries contre les stoïciens ; mais s'il s'est alors éloigné d'eux, il leur est assurément revenu. L'influence du Portique se fait dès ce moment sentir dans ses vers ; elle est surtout visible dans sa XVIe épître, où il nous donne de l'honnête homme une définition tout à fait digne de l'école de Zénon : le peuple accorde ce nom à l'homme qui respecte les décrets du sénat et les prescriptions de la loi ; ce n'est pas assez pour le sage, il ne veut pas qu'on ne soit honnête que

1. *Ep.*, I, 2, 32. — 2. *Ep.*, I, 1, 14. — 3. Cic., *Acad.*, II, 3 : *Ad quamcumque sunt disciplinam quasi tempestate delati, ad eam quasi ad saxum adhærescunt.* — 4. *Ep.*, I, 1, 17.

par la crainte du châtiment, on doit l'être par amour pour la vertu [1]. Voici un peu plus loin une parole plus stoïcienne encore : « Quand de mille mesures de fèves vous en dérobez une seule, c'est le dommage qui est moindre et non le délit [2]. » Il semble donc accepter ici le principe, dont il s'est ailleurs tant moqué, que toutes les fautes sont égales. L'épître enfin se termine par un de ces beaux dialogues entre le tyran et sa victime que plus tard Épictète reproduira si volontiers, quand il voudra montrer à ses auditeurs que le sage ne dépend de personne. On n'est certes pas accoutumé à voir rapprocher le nom d'Horace de ceux d'Épictète et de Zénon ; il n'en est pas moins vrai que ce rapprochement est légitime. Celui qui s'appelait lui-même en souriant un pourceau d'Épicure a touché par moments aux doctrines du Portique, et quoiqu'on se fasse de lui d'autres idées, on peut affirmer que lorsqu'il écrivit ses derniers ouvrages, il était plus qu'à moitié stoïcien.

Beaucoup d'autres ont fait comme lui. Dans cette société qu'Ovide nous dépeint si légère, la plupart des esprits distingués, même parmi ceux qui étaient le plus engagés dans la vie mondaine, ont fini par se diriger vers la philosophie, et vers une philosophie plus sérieuse et plus élevée qu'on n'est tenté de le croire. Sans doute ce n'était pas encore tout à fait ce que voulait Auguste. La philosophie n'est pas la religion, et elle lui est même très-souvent contraire. Cependant elle arrachait les esprits à la futilité, à l'indifférence des grandes questions, et en les rendant plus graves, elle les disposait à devenir plus religieux. N'oublions pas d'ailleurs que cette philosophie

1. *Ep.*, I, 16, 52. — 2. *Ep.*, I, 16, 55. L'emploi qu'il fait ailleurs du mot *voluptas* (*Ep.*, I, 2, 55) montre bien qu'il s'était séparé de l'école d'Épicure

à laquelle les gens du monde demandaient le repos de leurs derniers jours était en général le stoïcisme : presque toutes les sectes de ce temps, parties des directions les plus diverses, tendaient alors à se réunir dans l'école du Portique ; or cette école, nous le verrons, est celle qui a le plus favorisé la religion, elle a même fini par se confondre tout à fait avec elle, et les stoïciens un peu plus tard sont presque tous devenus des dévots. Nous voilà donc moins éloignés d'Auguste et de ses institutions que nous ne le pensions tout à l'heure.

Ce qui nous en rapproche encore davantage, c'est ce besoin que tout le monde semble alors éprouver de revenir au passé de Rome, d'en vanter les vertus, d'en recueillir les traditions, d'en raconter l'histoire. L'empereur encourageait beaucoup ces études patriotiques, mais elles remontaient plus haut que lui. Dans les derniers temps de la république, ceux qui voulaient la sauver se plaisaient à en rappeler les glorieux souvenirs. Auguste eut l'habileté de les faire servir à consolider l'empire. Les partisans du régime ancien et ceux du pouvoir nouveau se trouvaient donc d'accord pour les célébrer. C'est ainsi que le goût de l'antiquité devint une mode générale ; ceux même à qui elle convenait le moins, comme Ovide, furent forcés de la subir. D'autres l'acceptèrent volontiers, et parmi ceux qui comblaient d'éloges l'ancien temps, il y en avait beaucoup de sincères. Certes Properce n'avait pas mieux vécu qu'Ovide ; il a pris plaisir à nous dépeindre sa vie dissipée et ses amours faciles[1], ces dîners « où il trônait au milieu de femmes légères [2] », ces beaux jardins des bords du Tibre, où, sous la treille et en bonne compagnie, on buvait du vin de Lesbos dans des coupes ciselées par de

1. Prop., II, 23, 12 : *Ah! pereant, si quos janua clausa juvat!* — 2. Prop., II, 34, 57 : *Ut regnem mixtas inter conviva puellas.*

grands artistes, en regardant les barques qui descendaient et remontaient le fleuve[1]. C'étaient là ses occupations, il n'en voulut pas avoir d'autres. « Je n'ai pas de goût pour la gloire militaire, disait-il avec une aisance qui eût indigné un vieux Romain ; je ne suis pas propre à porter les armes[2]. » Cependant, quand l'âge arrive, il éprouve, lui aussi, le besoin de devenir plus grave : il songe à écrire un poëme sur les rois d'Albe[3], il commence à s'occuper de Rome et de son passé ; il forme, avant Ovide, le dessein de chanter les Fastes[4]. « Hélas ! disait-il, je sens trop combien ma voix manque de force, mais tout le souffle qui s'échappera de cette faible poitrine, je le consacre à ma patrie[5]. » Et cette lyre, qui avait paru jusque-là si efféminée, trouve quelquefois de nobles accents quand elle célèbre les humbles débuts de Rome, « ces cent pâtres dans un pré, qui étaient tout le sénat[6] », et cette louve de Mars, « la meilleure des nourrices, qui a nourri la grande ville de son lait divin » :

Optima nutricum nostris, lupa martia, rebus,
Qualia creverunt mœnia lacte tuo[7] !

Cet enthousiasme, qui a ici un air de parfaite sincérité, et qui devait être communicatif, servait les desseins de ces politiques qui, comme Auguste, voulaient ramener Rome à sa vieille religion. Quand on éprouvait tant d'admiration pour ceux qui l'avaient fidèlement pratiquée, on était porté à la respecter davantage ; on reprenait goût aux légendes antiques en les connaissant mieux, on trouvait plus de plaisir à des cérémonies dont on savait l'origine

1. Prop., I, 14, 3. — 2. Prop., I, 6, 29. — 3. Prop., III, 1. — 4. Prop., IV, 1, 69 : *Sacra diesque canam.* — 5. Prop. IV, 1, 59. — 6. Prop., IV, 1, 14. *Centum illi in prato sæpe senatus erant.* — 7. Prop., IV, 1, 55.

et l'histoire, on se sentait plus recueilli dans ces temples lorsqu'on se souvenait des grands hommes qui étaient venus y prier. Il est permis de croire que, quelque porté qu'on fût vers l'indifférence et l'incrédulité, on prenait, sans le vouloir, dans ces études de l'ancien temps, une disposition favorable à la religion ancienne.

Il y avait donc dans cette société qu'on imagine si sceptique et si futile, parmi tant de raisons d'être incrédule, quelque motif d'être croyant. Sans doute, le sentiment religieux une fois éveillé par cette admiration du passé s'y trouvait souvent en grand péril, mais il y rencontrait aussi quelques aliments qui pouvaient le fortifier et l'accroître. L'homme ne se sent jamais plus rapproché de la religion que lorsqu'il est bien convaincu de sa misère et de son impuissance; la crainte d'un danger, l'inquiétude du lendemain, la défiance de soi, l'ennui, le découragement, la tristesse, le jettent facilement dans les bras de Dieu. Ce sentiment profond de la faiblesse humaine qui nous dispose à chercher un appui hors de nous, les Romains l'avaient toujours éprouvé : nous avons vu que c'était une des causes de l'empire que la religion prit d'abord sur eux. La prospérité ne les changea pas; dans le cours de leurs victoires inouïes, ils furent rarement présomptueux; l'orgueil n'était guère chez eux qu'une attitude qu'ils aimaient à prendre pour imposer à l'étranger. En réalité ils restaient toujours réservés, prudents, ennemis des hasards et des aventures, craignant les revers jusqu'au milieu de leurs plus grands triomphes, redoutant toujours quelque coup imprévu de la Fortune, et l'adorant sous toutes ses formes pour la désarmer. En lui rendant un culte sous le nom de la Fortune du jour présent (*Fortuna hujusce diei*), ils voulaient faire entendre qu'ils savaient bien qu'un instant suffit pour renverser les desseins les mieux concertés, et que le succès

n'est pas dans la main de l'homme. La conquête du monde ne les éblouit pas autant qu'on pourrait le croire. Ils avaient sans doute le vif sentiment de la gloire de leur pays; les œuvres de leurs historiens et de leurs poëtes en sont pleines, et à partir d'Auguste il remplaça chez eux les inspirations de la liberté perdue. Mais en même temps que ce spectacle du monde entier aux genoux de Rome les remplissait d'une fierté patriotique, leur esprit sensé et positif leur représentait que s'il est beau de conquérir un si vaste empire, il est difficile de le garder. Ils écoutaient, par-dessus tous ces royaumes soumis, au delà de l'Euphrate et du Rhin, les bruits menaçants de la frontière qui les faisaient beaucoup réfléchir. Ils se disaient que pour maintenir dans le respect toutes ces nations frémissantes, il fallait une prudence et une vigueur qu'ils n'étaient pas assurés de trouver toujours chez leurs compatriotes. L'empire avait fait taire tous les désordres de la rue ; était-il parvenu, comme il l'annonçait, à rendre aux âmes leur énergie, à corriger les mœurs publiques, à rétablir le respect de la discipline, le goût de la pauvreté, l'amour du pays, et toutes ces grandes qualités qui avaient donné le monde aux Romains ? Les plus clairvoyants ne le croyaient pas. Sous ces belles apparences d'ordre, de sécurité, de force, ils apercevaient un affaiblissement dans les caractères qui les effrayait. Il est remarquable qu'au moment où Rome paraissait si grande, et où il semble qu'on pouvait avoir pleine confiance dans l'avenir, il soit venu à tant de bons esprits la triste pensée que la décadence commençait. Et n'oublions pas que ceux qu'obsédaient ces sombres présages n'étaient pas des mécontents qui regrettaient le gouvernement déchu ; c'étaient les partisans les plus déclarés du régime nouveau. La grande histoire de Tite-Live, ce monument élevé à la gloire d'Auguste et

de Rome, s'ouvre par une préface mélancolique où les mœurs du temps sont sévèrement jugées, où l'auteur déplore la triste situation d'une société « qui ne peut plus supporter ni les maux ni les remèdes[1] ». On est fier autour de lui de cette domination immense qui embrasse le monde; il y voit, au contraire, une cause prochaine de ruine : « Ce vaste empire, dit-il, souffre de son étendue même... ses forces ne servent qu'à le détruire[2]. » Vers le même temps, le poëte Properce s'exprimait de la même façon : « Dois-je parler? disait-il; plaise au ciel que je ne sois qu'un devin menteur! mais je vois Rome, la superbe Rome, périr victime de sa prospérité[3]. » Ainsi, malgré l'éclat du règne d'Auguste, avant que Rome eût reçu aucune blessure grave, quelques esprits pénétrants avaient un sentiment vague qu'on était parvenu au faîte, et qu'il ne restait qu'à descendre. C'est le commencement de toutes ces prédictions sinistres qui deviennent dès ce moment si fréquentes chez les écrivains romains. Il faut leur rendre cette justice que les splendeurs de l'empire ne les ont pas aveuglés. Sénèque le père, Pline l'ancien, sont remplis de plaintes éternelles sur la corruption des mœurs, sur l'abaissement des caractères, sur les dangers que court la domination romaine. Lucain pense, comme Properce, « que Rome ne peut plus se supporter elle-même[4] ». Cette opinion est partagée par Tacite, et c'est de là que lui vient en partie ce ton de ferme tristesse qui donne un intérêt si saisissant à ses ouvrages. Tacite a fait même, dans ses prédictions, un pas de plus que ses devanciers; non-seulement il lui arrive de prévoir « que cet édifice qui s'est formé par huit cents ans de succès et de

1. Tite-Live, *Præfat.* — 2. *Præfat.*, et ailleurs, notamment VII, 29 : ... *in hanc magnitudinem quæ vix sustinetur.* — 3. Prop., III, 13, 59. — 4. Luc., I, 72 : *Nec se Roma ferens.*

courage » pourra s'écrouler[1], mais il devine, il annonce quels sont les ennemis qui le renverseront. Autour de lui on redoute plutôt les Parthes; il pense qu'il faut craindre surtout les Germains : « les Parthes sont gouvernés par un roi; ils n'ont pas l'énergie que donne aux Germains la liberté[2]. » Ne trouve-t-on pas qu'il y avait une certaine grandeur, au milieu de l'affaiblissement graduel de l'empire, à s'en rendre ainsi compte, à ne pas céder aux illusions de la vanité nationale, et, sous ces apparences extérieures de prospérité, à deviner et à suivre les progrès du mal intérieur? C'est une gloire pour cette nation sensée d'avoir possédé un sentiment si net de sa décadence. Quand on voit tant d'écrivains illustres connaître si bien la situation véritable de leur pays, prévoir avec tant de précision et si longtemps d'avance les périls qui le menacent, on se souvient de la célèbre pensée où Pascal met l'homme au-dessus de la nature qui l'écrase et qui le tue, uniquement parce qu'il sait qu'il meurt.

Ce n'en était pas moins un motif de secrètes tristesses pour beaucoup d'esprits sérieux, et ce motif n'était pas le seul. Il est aisé de voir, en étudiant ce monde de près, qu'il n'était pas toujours aussi joyeux qu'au premier abord il paraît l'être. Ces dépenses extravagantes, ces débauches insensées, ces recherches de bien-être, ces délicatesses d'élégance, ces raffinements de luxe, ces excès de tout genre auxquels entraîne une prospérité sans limites, ne sont pas seulement un danger public; ils deviennent aussi, par moments, une intolérable fatigue, et pour ceux-mêmes qui ne peuvent plus s'en passer ils finissent par être aussi pénibles que ruineux. Lucrèce a décrit en vers admirables « cette amertume qui s'échappe de la source

1. *Hist.*, IV, 74. — 2. *Germ.*, 37 : *Regno Arsacis acrior est Germanorum libertas.*

des plaisirs, et qui, parmi les fleurs mêmes, fait notre tourment[1]. » C'est un mal qu'ont éprouvé presque toutes les sociétés qui se livrent avec trop d'ardeur aux jouissances de la vie ; l'époque d'Auguste n'y a pas tout à fait échappé. Quelques grands écrivains de ce temps en ont été plus profondément atteints, mais des indices qui ne trompent guère nous prouvent que beaucoup d'autres aussi en ont souffert. Un des symptômes par lesquels le mal se découvre d'ordinaire, c'est ce besoin étrange qu'on éprouve de sortir de soi-même, de se fuir, de quitter les lieux où l'on est, ou tout au moins de se créer une vie d'imagination qui puisse distraire et reposer de la vie réelle. N'est-ce pas précisément ce que faisaient les contemporains d'Auguste lorsqu'ils prenaient tant de plaisir à ranimer les souvenirs antiques, et ne peut-on pas soupçonner que dans ce goût du passé qu'affichaient tant de personnes, il entrait beaucoup de dégoût du présent? Quand Properce rappelle le temps où Rome n'était encore qu'une colline couverte d'herbe, quand il montre les bœufs d'Évandre couchés sur les rampes du Palatin, le peuple se réunissant aux sons de la trompe, et les sénateurs couverts de peaux de bêtes délibérant dans un pré[2], les gens du monde qui lisaient ces vers devaient éprouver à peu près les mêmes impressions que les salons du XVIII[e] siècle quand Rousseau venait leur vanter la vie sauvage. Ces tableaux de l'antique simplicité délassaient des gens fatigués des excès du luxe et qui voulaient à tout prix échapper à ces tristesses inexplicables que font naître dans l'âme les plaisirs eux-mêmes lorsqu'on en jouit sans contrainte et sans mesure. Quelquefois on ne se contentait pas de voyager par l'imagination ; on quittait réellement sa demeure et l'on se mettait à courir le monde.

1. Lucrèce, IV, 1133. — 2. Prop., IV, 1.

Dans le siècle précédent, on ne sortait guère de chez soi que pour aller remplir des fonctions politiques ou pour faire fortune; à ce moment commencent les voyages par curiosité, par désœuvrement, par ennui. Horace a souvent reproché à ses contemporains de ne pas savoir tenir en place; c'est un défaut dont il s'accuse le premier: il se trouve « plus léger que le vent », parce qu'à Rome il regrette Tibur et qu'à Tibur il ne souhaite que Rome[1]. Mais au moins il ne quitte pas l'Italie; son ami Bullatius, pour fuir l'ennui qui le dévore, s'en va jusqu'en Grèce et dans l'Orient. Horace, en le rappelant à Rome, touche à ce malaise intérieur qui le chasse de chez lui et que ses voyages éternels ne guérissent pas. « C'est changer de climat, dit-il, et non de sentiments, que de traverser les flots; c'est se consumer sans fruit dans une activité inutile. En vain montons-nous sur des vaisseaux ou sur des chars pour courir après le bonheur. Ce bonheur que tu cherches si loin, il est ici, tu le trouveras dans la pauvre ville d'Ulubres, si ton cœur est tranquille[2]. » Sénèque aussi connaît ce mal, comme Horace. Il en décrit spirituellement les effets, il en sait et en dit la cause : c'est le mécontentement de soi-même, c'est l'agitation d'une âme qui ne peut pas trouver d'assiette fixe, *tædium, et displicentia sui, et nusquam residentis animi volutatio*[3]. Ces sentiments, nous l'avons dit, sont précisément ceux qui réveillent dans les cœurs le besoin de croyances religieuses : on voit qu'ils n'ont pas été étrangers à l'époque d'Auguste.

Ce siècle a donc plusieurs aspects différents, et le jugement qu'on porte sur lui peut changer suivant le côté d'où on le regarde. Ce qui semble au premier abord y

1. Hor., *Ep.*, I, 8, 12. — 2. Hor., *Ep.*, I, 11, 27. — 3. Sén., *De tranq. animæ*, 2, 13.

dominer, c'est le goût des plaisirs et des fêtes. On y paraît heureux de vivre[1], satisfait du présent, assuré de l'avenir; on n'est occupé qu'à jouir de cette paix qu'on doit à l'empire, on espère qu'elle durera toujours, et l'on se console de n'avoir plus de triomphes en pensant qu'on n'aura plus d'ennemis[2]. Sur cette société insouciante et joyeuse les réformes d'Auguste n'avaient pas de prise. Il n'y avait vraiment pas d'espoir qu'on pût la rendre plus austère et plus religieuse et qu'on parvînt jamais à la tirer des agréments de la vie présente, auxquels elle est si sensible, pour la ramener à l'imitation des mœurs antiques. « Nous vantons les gens d'autrefois, disait Ovide dans un moment de franchise, mais nous vivons comme ceux d'aujourd'hui[3]. » Et la plupart, sans le dire, faisaient comme lui. Ce n'est là pourtant qu'une des faces de ce siècle, et quand on l'observe de près, on en découvre d'autres. On remarque que la philosophie y compte beaucoup d'adeptes, et de toutes les philosophies, la plus sévère, le stoïcisme. A côté de ces gens indifférents et frivoles dont cette société abonde, on trouve beaucoup d'esprits sérieux qui regrettent sincèrement le passé, qui s'inquiètent de l'avenir, auxquels le présent pèse, et pour qui cette prospérité même, dont beaucoup s'enivrent, est un fardeau. Si les autres durent se montrer rebelles aux réformes d'Auguste, il est probable que ceux-là les ont accueillies plus volontiers et qu'ils se sont montrés mieux disposés à suivre la direction qu'il voulait donner à l'empire.

1. Ovide., *Ars am.*, III, 121 . *Prisca juvent alios, ego me nunc denique natum Gratulor.* — 2. Ovide, *Fast.*, I, 713 : *Dum desunt hostes, desit quoque causa triumphi.* — 3. Ovide, *Fast.*, I, 225 : *Laudamus veteres, sed nostris utimur annis.*

CHAPITRE QUATRIÈME

VIRGILE.

I

Virgile est, de tous les écrivains, celui qui a le mieux servi les desseins d'Auguste. — Premières années de Virgile. — Ses dispositions naturelles. — Influence d'Auguste sur lui. — Les *Géorgiques*.

Cette autre face du siècle d'Auguste, plus grave, plus triste, plus religieuse, se reflète surtout dans les œuvres du plus grand poëte de ce temps. Tite-Live, Properce, d'autres encore, permettent de la soupçonner; mais celui qui la représente entièrement, c'est Virgile. Aucun écrivain n'a servi avec plus de zèle, et surtout avec plus de sincérité, les desseins d'Auguste; aucun ne lui fut plus utile pour communiquer à ses contemporains les opinions et les sentiments qu'il voulait leur donner. Les autres, nous l'avons vu, étaient mal préparés par leur vie et leur caractère à ce rôle qu'ils s'étaient imposé; au contraire, il semble que la nature avait fait Virgile pour le remplir. En accomplissant pour sa part l'œuvre à laquelle Auguste conviait les grands esprits de ce temps, il n'obéissait pas moins à ses instincts propres qu'aux exhortations de l'empereur.

Sa vie ne commence pour nous qu'avec les *Bucoliques;* il avait près de trente ans quand il les écrivit. Ce

qu'il fit jusqu'à ce moment est à peu près ignoré. Il avait déjà composé des vers auxquels il semble faire allusion dans ses églogues [1], et il est probable qu'il s'était acquis un certain renom dans sa province, puisque Pollion, qui en était gouverneur, le connaissait. Il n'est guère douteux non plus qu'il n'ait toujours beaucoup aimé ces campagnes où il était né et dont il a laissé de si beaux tableaux. Il avait souvent, dans ses premières années, « pris l'ombre et le frais le long des fontaines sacrées »; il avait dormi « au murmure des abeilles bourdonnant autour de la haie de saules », il s'était éveillé « au gémissement des ramiers et des tourterelles, au chant lointain du paysan qui coupait sa vigne », et il n'oublia jamais ces impressions de son enfance. On le fit voyager dès qu'il eut grandi ; il visita Milan et Naples; il habita la superbe Rome « qui élève sa tête au-dessus des autres villes autant que le cyprès domine les humbles arbrisseaux ». Il y fréquenta des écoles célèbres où il connut toute la brillante jeunesse de ce temps ; mais les grandes villes ne lui firent pas oublier son pays. Ses souvenirs, ses affections, devaient le rappeler sans cesse « vers ces champs que le Mincius arrose de ses sinuosités flexibles », et il s'empressa d'y revenir quand son éducation fut achevée. Il s'y trouvait pendant les guerres civiles; il y serait resté peut-être sans les événements qui le forcèrent d'aller chercher des protecteurs à Rome. Ce goût qu'il avait pour les champs, ce plaisir qu'il trouvait à y vivre a dû nécessairement influer sur ses sentiments et ses habitudes. N'est-ce pas là, par exemple, qu'il a pris en partie son amour pour les choses d'autrefois? D'ordinaire on respecte le passé au village; on y cite volontiers les vieilles maximes, on y conserve les mœurs antiques. Virgile aussi

1. *Buc.*, IX, 18 et sq.

aime l'ancien temps, et quand il en parle, on sent bien que son admiration vient de son cœur et qu'elle n'a rien de commandé. Tout lui plaît dans ces souvenirs du passé ; aucun détail ne lui semble indifférent ou grossier [1]. A l'exception « de la triste fermeté du premier Brutus » qui blesse un peu cette âme tendre, il n'y veut rien effacer. Il se garde bien d'attaquer les vieux poëtes, comme son ami Horace ; il recueille pieusement leurs expressions et leurs tours de phrases, il les imite ou les copie pour se donner un air d'antiquité. La façon dont il passa ses premières années peut expliquer aussi qu'il ait été si attaché à la religion de son pays. Alors comme aujourd'hui on lui restait plus fidèle aux champs qu'à la ville ; comme elle y avait pris naissance et qu'elle n'était à l'origine qu'une façon d'interpréter les phénomènes naturels, il semble qu'on devait en garder mieux l'intelligence quand on restait en contact avec la nature, et c'est une des raisons pour lesquelles les campagnes qui avaient été son berceau furent aussi son dernier asile.

Ces premières impressions de Virgile furent profondes, et il était dans sa nature de ne les oublier jamais. Ce n'était pas une de ces âmes heureuses qui se trouvent à l'aise dans la vie, et qui, séduites chaque jour par des plaisirs nouveaux, risquent d'oublier vite les anciens souvenirs. Son existence fut en somme facile et douce, il semble n'avoir éprouvé qu'une fois un malheur sérieux : il fut chassé de ce petit champ qu'il aimait tant, et faillit perdre la vie en le défendant contre le soldat qui voulait le lui prendre. Mais ce malheur fut vite réparé, et il ne suffit pas pour expliquer cette tristesse qui ne cessa de

1. Voyez la manière dont il dépeint les divertissements rustiques des vieux Italiens (*Georg.*, II, 385). Il désigne sous le nom adouci de *versus incompti* ce qu'Horace appelle sans ménagement *horridus saturnius*

s'accroître avec les années, à mesure que cet incident de sa jeunesse s'éloignait de lui. Il était riche : la libéralité de ses protecteurs lui avait donné à peu près 10 millions de sesterces (2 millions de francs) ; il possédait une maison à Rome, sur l'Esquilin, une villa à Nole, en Campanie, une autre en Sicile. Il était entouré d'amis dévoués. Sa gloire n'était contestée que par quelques poëtes jaloux ou quelques grammairiens médisants. Tous les gens de goût admiraient ses vers ; ils étaient enseignés de son vivant dans les écoles, et un jour qu'il entrait au théâtre le peuple se leva pour le saluer, comme il faisait à l'arrivée d'Auguste. Sa tristesse n'était donc pas de celles qui tiennent à des événements malheureux et que d'autres événements peuvent guérir. C'était une de ces maladies que l'âme apporte en naissant, et qui, n'ayant pas de cause apparente, ne peuvent guère avoir de remède. Cette mélancolie, qui donne tant de charme à ses vers, dut exercer une certaine influence sur ses sentiments et ses opinions : comme elle lui faisait trouver quelque amertume dans tous les agréments que la vie lui offrait, et qu'elle l'empêchait de se livrer tout entier aux séductions du présent, elle lui rendait les souvenirs du passé plus précieux, et le ramenait ainsi aux impressions religieuses de sa jeunesse.

Telles étaient ses dispositions lorsqu'à trente ans le succès des *Bucoliques* sembla devoir le fixer à Rome ; mais il ne paraît pas que les plaisirs de la grande ville l'aient beaucoup changé. Ses biographes nous disent qu'il ne put jamais s'habituer à y demeurer. Il s'en éloignait volontiers, non pas seulement, comme Horace, pour fuir les importuns ou les sots et s'appartenir à lui-même, mais pour jouir de la paix des champs et des beautés de la nature. Quand il était forcé de rester à Rome et de fréquenter ces illustres amis que son talent lui avait faits,

il semblait un étranger dans leurs somptueuses demeures; il y apportait des manières embarrassées et « une figure rustique ». Il ne savait pas se mettre au goût du jour. On nous dit qu'il arrangeait mal les plis de sa toge et que son soulier était toujours un peu trop grand pour son pied. Il était timide, silencieux, maladroit; il rougissait au moindre mot. Le contact de tous ces beaux esprits, de tous ces gens du monde l'a laissé le même : jusqu'à la fin il est resté « un provincial, un fils de paysans, élevé parmi les broussailles et les forêts [1] ».

Virgile n'eut donc, pour concourir à l'œuvre d'Auguste, ni à renier ses opinions, ni à faire violence à sa nature. Il trouvait en lui le germe de tous les sentiments que les réformes impériales voulaient donner ou rendre au pays. On ne peut pas affirmer pourtant que de lui-même il eût pris tout à fait la direction qu'il a suivie ou qu'il s'y fût engagé d'une manière aussi résolue. Ce qui prouve que l'amitié d'Auguste et le désir de servir sa politique ont exercé quelque influence sur lui, c'est que ses premières œuvres n'ont pas entièrement le caractère des autres : à mesure qu'il avance, le patriotisme et la religion tiennent plus de place dans ses vers. N'est-il pas naturel d'attribuer ce changement à ses relations avec le prince qui méditait de ranimer les anciennes croyances et de remplacer dans les cœurs le sentiment de la liberté par l'orgueil de la grandeur romaine? Le talent de Virgile s'est développé conformément à sa nature, mais dans ce développement naturel les inspirations de l'empereur n'ont pas été inutiles. La vie du poëte nous prouve qu'il recevait volontiers l'impulsion des autres et se dirigeait par leurs conseils; chacun de ses protecteurs, et il en

1. Macrobe (*Sat.*, v, 2, 1) l'appelle *Venetus, rusticis parentibus natus, inter silvas et frutices eductus*

avait toujours quelqu'un, a laissé son empreinte sur l'un de ses ouvrages. C'est Pollion qui lui conseilla d'écrire ses *Bucoliques*, et il était, quand il les composa, l'ami et l'obligé de Cornelius Gallus. On ne peut malheureusement pas nier qu'il ne s'y trouve quelque trace de ces beaux esprits maniérés qui adoraient et copiaient les Alexandrins. L'œuvre ne comportait pas de souvenirs patriotiques; les vieux Romains aimaient beaucoup la campagne, mais il n'était pas possible d'en faire des bergers comme ceux de Théocrite. La religion n'y tient aussi que fort peu de place. A l'exception de la quatrième églogue dont il sera question plus tard et dans laquelle on trouve un vrai sentiment religieux, Virgile n'y emploie ordinairement les dieux qu'à la façon dont Ovide s'en est servi, comme une machine poétique destinée à embellir le paysage. C'est ainsi que dans la dixième églogue, où il transforme en berger son ami Gallus, qui fut préfet de l'Égypte, il amène auprès de lui Apollon, Pan et Silvain, qui viennent essayer de le distraire de sa douleur. Il agira plus tard autrement avec les dieux, et il leur garde un rôle plus grand et plus honorable que de venir consoler un administrateur romain abandonné par une comédienne qu'il aimait. On sent pourtant dès les *Bucoliques* que Virgile ne s'en tiendra pas à cette poésie de bergers. Tantôt il éprouve la tentation de chanter la nature, comme Lucrèce; tantôt il cède, en pleine pastorale, au plaisir de célébrer les guerres et les combats, et il faut qu'Apollon lui tire l'oreille pour le ramener à ses moutons. Évidemment le cadre des églogues est trop étroit pour son génie et il en sort de tous les côtés. Mécène le mit à l'aise en lui demandant d'écrire les *Géorgiques*. « Sans toi, lui disait le poëte, l'âme n'entreprend rien de grand [1]. » Virgile tendait au

1. *Georg.*, III, 42.

grand de lui-même, mais ce n'était peut-être qu'un instinct confus; l'insistance de son illustre protecteur l'aida à reconnaître sa vocation véritable et lui donna des forces pour la suivre.

Mécène était un des ministres d'Auguste, son confident le plus intime. C'est lui, si l'on en croit Dion, qui lui inspira ses réformes [1]. Il est sûr au moins qu'il connaissait ses projets et qu'il travailla autant qu'il put à leur succès. Ce voluptueux, cet efféminé ne pouvait s'empêcher, comme le paysan Varron, de regretter amèrement la dépopulation des campagnes. Il avait vu, lui aussi, avec la plus vive peine « les pères de famille se glisser dans les villes, laissant la faux et la charrue, et ces mains qui cultivaient le froment et la vigne ne plus s'agiter que pour applaudir au théâtre et au cirque [2]. » Il savait tous les dangers qui en résultaient. La campagne donnait à l'empire de vigoureux soldats, la ville ne formait que des oisifs et des débauchés qu'il fallait nourrir. On voulait essayer de refaire ces vaillantes générations par lesquelles Rome était devenue « la merveille de l'univers ». Le patriotisme est donc au fond des *Géorgiques ;* la religion aussi : les campagnes ont toujours nourri et entretenu le sentiment religieux; il est partout dans l'œuvre de Virgile. Le poëte n'a pas précisément pour dessein de dépeindre les délices de la vie rustique. Il la décrit comme elle est, il la montre rude et laborieuse. Aux champs autant qu'ailleurs l'humanité lui paraît misérable, souffrante (*mortales ægri*, *miseri*), et il nous fait des tableaux assez tristes de sa condition; mais cette tristesse ne ressemble pas au désespoir amer de Lucrèce. Elle n'est pas de celles qui ne peuvent se consoler que par les perspectives du néant, qui trouvent un « charme divin »

1. Dion, LII, 14. — 2 Varron, *De re rust.*, II, *prol.* . . . .

à songer que les cieux sont déserts, que le monde doit périr, que l'homme disparaît tout entier, que son existence n'est qu'un point dans le vide et, qu'il n'y a dans toute la nature que la mort qui soit immortelle [1]. C'est une tristesse plus douce et qui cherche à être soulagée. Il sait que la vie est pénible, « et que les jours les plus heureux sont ceux qui disparaissent le plus vite [2] ». Il dit au laboureur que les dieux condamnent l'humanité à la peine [3]; il lui montre par une image saisissante que sa vie n'est qu'une lutte de tous les jours contre la nature : dès qu'il s'arrête de travailler, la nature triomphe de lui et l'entraîne, comme une barque qui est emportée à la dérive quand on cesse un moment de ramer [4]. Cependant il ne prêche pas la révolte contre ce pouvoir ennemi qui a fait l'existence si dure. Il veut au contraire qu'on se résigne : « Avant tout, dit-il à son laboureur, adore les dieux », *in primis venerare deos* [5]. Travailler et prier, voilà la conclusion des *Géorgiques ;* mais il ne cède pas à cette inspiration religieuse qu'il écoutera seule désormais sans se retourner encore avec quelque regret vers les croyances philosophiques de sa jeunesse dont il se sépare. Comme la plupart des grands esprits de ce temps, Virgile avait commencé par être épicurien ; comme eux aussi, la réflexion et le progrès des années l'amenèrent peu à peu vers des opinions différentes. La transition se marque dans les *Géorgiques*. Il y semble parfois encore hésitant et incertain [6], et lors même qu'il se décide, on sent qu'il

1. Lucrèce, III, 869 : *Mortalem vitam mors cum immortalis ademit*. — 2. *Georg.*, III, 66. — 3. *Georg.*, I, 122. — 4. *Georg.*, I, 201. — 5. *Georg.*, I, 338. — 6. C'est ainsi qu'on a signalé une certaine opposition entre les vers où il dit que les corbeaux n'ont pas une parcelle d'intelligence divine (*Georg.*, I, 416) et ceux où, à propos des abeilles, il proclame, conformément aux doctrines stoïciennes, que l'intelligence divine pénètre le monde entier et se communique aux bêtes comme aux hommes (IV, 221).

éprouve quelque embarras et quelque douleur à le faire. Il salue en vers admirables, avant de les quitter, ces doctrines épicuriennes dont il s'était épris à l'école de Siron, et le grand poëte qui les représentait avec tant d'éclat à Rome. « Celui-là, nous dit-il, est le plus heureux de tous qui peut mettre sous ses pieds les terreurs de l'avenir et les bruits de l'Achéron. » Mais tout le monde ne possède pas cette trempe de caractère qui rend insensible aux craintes de l'inexorable destin. A côté de ces penseurs énergiques, au-dessous d'eux, il y a place pour l'esprit timide qui marche dans les voies communes, qui connaît les divinités des champs, qui prie le vieux Silvain, Pan et les sœurs du Parnasse [1]. C'est le rôle qu'il prend désormais pour lui, et quoique cette destinée lui semble avoir quelque douceur et qu'il s'y résigne assez facilement, il reconnaît pourtant qu'elle est moins grande que l'autre. Il veut donc nous apprendre, dans ce passage célèbre, qu'après avoir sondé sa nature, ne la trouvant pas propre à persister dans ces doctrines violentes qui avaient d'abord séduit son imagination, il se décide à suivre la foule et à partager ses croyances, non sans jeter de loin un regard de regret et d'envie sur ces génies audacieux qui peuvent habiter sans crainte « les hauteurs sereines des sages ».

1. *Georg.*, II, 490 et sq.

II

L'*Énéide*. — En quoi elle servait les desseins d'Auguste. — L'*Énéide* est un poëme religieux. — Opinion des critiques anciens. — Sujet véritable de l'*Énéide*. — Caractère d'Énée.

Il n'y a plus de ces regrets dans l'*Énéide*. Virgile cesse dès lors de se retourner vers les opinions d'Épicure[1], il est tout entier à d'autres croyances. L'*Énéide* a bien évidemment été composée sous l'inspiration directe d'Auguste. L'empereur fut de bonne heure dans la confidence du poëte; il connut d'avance les plus beaux morceaux de son œuvre, et quand il était éloigné de Rome et qu'il ne pouvait pas les entendre lire par l'auteur, il le priait de les lui envoyer[2]. On peut en conclure que ce poëme, auquel il prenait tant d'intérêt, était entièrement conforme à sa pensée. Ovide l'appelait « votre *Énéide* », en écrivant à l'empereur[3]; ce dut être en effet le livre de prédilection d'Auguste, celui qui répondait le plus à ses intentions et qui servait le mieux ses réformes.

Tous les sentiments qu'il voulait inspirer aux Romains s'y retrouvent. C'est d'abord le patriotisme le plus vif: jamais Rome n'a été célébrée avec autant d'enthousiasme, jamais peut-être elle n'a été plus sincèrement aimée que par ce poëte, dont la famille n'était romaine que depuis

1. On s'est trompé lorsqu'on a cru trouver des traces d'épicurisme dans certains passages de l'*Énéide*. Quand Iarbas paraît douter que la foudre ait été envoyée par Jupiter (IV, 208); quand Didon affirme que les dieux restent tranquilles dans les cieux et ne s'occupent pas à troubler les amours des mortels (IV, 379), Virgile fait parler à ses personnages le langage de leurs passions, il ne songe pas à exposer ses principes philosophiques. — 2. Macrobe, *Sat.*, I, 24, 11. — 3. *Trist.*, II, 533.

quelques années. On en serait surpris si l'on ne savait pas avec quelle facilité Rome faisait accepter sa domination par les fils de ceux qu'elle avait vaincus et combien elle transformait vite en citoyens dévoués les étrangers qu'elle adoptait. L'*Énéide* devait aussi faire aimer les vertus antiques et surtout cette simplicité de mœurs qu'Auguste tenait tant à répandre. Virgile en donne le goût par les tableaux qu'il en trace. Est-il rien qui soit plus fait pour séduire que cette charmante création du vieux roi Évandre ? Elle appartient tout entière au poëte. Les traditions le représentaient comme un fort méchant homme qui avait tué son père ; il est chez Virgile le type accompli des bons princes de l'âge d'or et du siècle de Saturne. Il habite une cabane d'où l'on voit les bœufs paître dans les herbages du forum [1]. C'est le chant des oiseaux qui l'éveille le matin [2], et il n'a d'autre garde que deux gros chiens lorsqu'il va voir Énée [3]. On sait les belles et simples paroles qu'il lui adresse quand il le reçoit dans son palais rustique : Fénelon nous dit qu'il ne pouvait pas les lire sans pleurer.

Mais Virgile aida surtout Auguste dans les efforts qu'il fit pour restaurer l'ancienne religion romaine. L'*Énéide* est avant tout un poëme religieux ; on s'expose à le mal comprendre si l'on n'en est pas convaincu. Ce caractère avait beaucoup frappé les savants de l'antiquité : Virgile était pour eux ce qu'était surtout Dante pour les Italiens du XVe siècle, « un théologien qui n'ignore aucun dogme [4]. » On citait ses vers, on s'appuyait de son nom, quand on discutait quelque question embarrassante qui concernait les pratiques du culte ou le droit pontifical. Il avait dit, dans ses *Géorgiques*, qu'il est permis de

1. *Æn.*, VIII, 360. — 2. VIII, 456. — 3. VIII, 461. — 4. *Theologus Dantes nullius dogmatis expers.*

mener baigner les troupeaux dans les fleuves pendant les jours de fête. Varron pensait au contraire qu'on n'en avait pas le droit, parce qu'il ne faut pas déranger les Nymphes un jour de repos [1]. Entre les affirmations de Varron et celles de Virgile, les savants restaient indécis et l'autorité du poëte balançait celle du grand théologien. Nous trouvons sans doute qu'il est souvent question de la religion romaine dans l'*Énéide;* il est aisé, même aux moins instruits de ces matières, de voir que le poëte a tenu à y faire entrer le nom de tous les dieux et le tableau de toutes les cérémonies auxquelles on pouvait donner raisonnablement une origine ancienne. Mais les Romains, qui connaissaient leur religion mieux que nous, l'y retrouvaient bien plus encore. Des expressions que nous ne remarquons pas leur rappelaient à tout moment des croyances ou des usages que le temps leur avait rendus chers. Quand Virgile disait qu'on offre aux dieux quatre bœufs de choix, *eximios tauros*, ils savaient bien que c'étaient les termes mêmes du rituel qu'employait le poëte [2]. Ce gâteau fait d'un blé consacré, *farre pio*, qu'Énée donne à ses Lares [3], leur était aussi très-connu : c'était celui que les Vestales étaient tenues de préparer de leur main et dont Servius nous a laissé la recette [4]. Lorsque la belle nymphe Cymodocée, un de ces vaisseaux d'Énée que Cybèle avait changés en déesses de la mer, se présente à son ancien maître pour lui révéler les dangers qu'il court, elle le trouve ignorant ses périls et tranquillement endormi sur le navire qui le porte : « Énée, réveille-toi », lui dit-elle, *Ænea, vigila*. Ce mot, qui nous semble si simple et ne nous arrête pas, faisait souvenir les Romains d'une des plus imposantes cérémonies de leur

1. *Georg.*, I, 271 et la note de Servius. — 2. Macrobe, *Sat.*, III, 5, 6. — 3. *Æn.*, V, 745. — 4. Servius, *Bucol.*, VIII, 82.

culte national. Quand on était sur le point de commencer une guerre, le général auquel elle était confiée s'en allait dans la *Regia*, agitait les boucliers sacrés et la lance de Mars en disant : « Mars, réveille-toi », *Mars, vigila* [1]. Les remarques de ce genre sont importantes : elles nous montrent que Virgile avait devant les yeux les rites et les formules de la religion de son pays et qu'il tenait à les reproduire. Mais les commentateurs, comme c'est leur habitude, vont beaucoup plus loin. Énée est pour eux un pontife, et ils se donnent une peine infinie pour nous montrer que toutes ses actions les plus indifférentes, les plus naturelles, sont toujours conformes aux prescriptions du rituel. Au premier livre, après la tempête, les Troyens jetés sur une côte inconnue tirent de leurs vaisseaux un peu de blé avarié par la mer; ils l'écrasent entre deux pierres et le font cuire comme ils peuvent. Il n'est pas question de levain dans le récit de Virgile; les malheureux, que la faim presse, ne songent pas à s'en procurer. Mais Servius ne veut pas croire qu'ils s'en passent parce qu'ils n'en ont pas : ils le font volontairement, nous dit-il, parce qu'ils se souviennent que c'est ainsi que le flamine doit manger son pain [2]. Ce qui est plus plaisant encore, c'est qu'après avoir fait d'Énée un pontife, ils se trouvent entraînés à faire aussi de Didon

1. Serv., *Æn.*, VIII, 3. Cependant quelques difficiles trouvaient que Virgile s'était quelquefois trompé. On lui reprochait surtout d'avoir fait immoler par Énée un taureau à Jupiter, quand il s'arrête dans la Thrace et y fonde une ville; or, selon Ateius Capito et Labéon, les lumières du droit pontifical, c'était presque un sacrilége. « Voilà donc, dit plaisamment un des personnages de Macrobe, voilà votre pontife qui ignore ce que savent même les sacristains ! » Mais on peut répondre, selon Macrobe, que précisément le sacrifice en question n'est pas accepté des dieux, et qu'ils forcent bientôt Énée, par des présages redoutables, à s'éloigner de ce pays. Ainsi, en supposant que la science pontificale d'Énée soit en défaut, la réputation de Virgile reste sans tache — 2. Serv., *Æn.*, I, 179.

une prêtresse. Si l'un est le modèle accompli du *flamen*, l'autre doit l'être de la *flaminica*, quoique à vrai dire leur mariage ait été assez sommaire et qu'ils se soient passés des cérémonies sacrées de la *confarreatio*[1].

Ces exagérations ridicules n'empêchent pas qu'au fond l'opinion des commentateurs ne soit juste. Virgile est peut-être un peu moins préoccupé de la religion romaine qu'ils ne le supposaient; il est pourtant certain qu'il y songe très souvent. En réalité le but que poursuit son héros et qui lui fait braver tant de périls est entièrement religieux. Le poëte a grand soin de nous dire, dès le début de l'ouvrage, qu'Énée banni par le destin vient porter ses dieux en Italie[2]. La patrie elle-même, par la voix d'Hector, les lui a confiés pendant la nuit fatale de Troie; il doit les établir dans le séjour que le destin lui réserve. Cette ville qu'il va fonder est moins une demeure pour lui qu'un asile pour ses Pénates errants. C'est ce qu'il répète à tous ceux qui l'interrogent sur ses projets. « Je ne demande, leur dit-il, qu'un petit abri pour mes dieux », *dîs sedem exiguam rogamus*[3]. Et ce n'est pas là une manœuvre de proscrit et de suppliant, qui se fait modeste, qui ne veut pas paraître exiger beaucoup, de peur de ne rien obtenir; c'est l'expression exacte de la vérité. Virgile y est revenu plusieurs fois, et il ne l'a redit avec cette insistance que parce qu'il craignait que le succès de son œuvre ne fût compromis s'il n'en montrait pas très nettement le dessein.

Ce dessein n'a pas toujours été bien compris : il est pourtant facile à saisir. Il suffit de réfléchir un moment pour reconnaître que le sujet de l'*Énéide* ne pouvait pas être l'arrivée en Italie et le triomphe d'une race étran-

1. Serv., *Æn.*, IV, 263. — 2. *Æn.*, I, 6 : *inferretque deos Latio*. — 3. *Æn.*, VII, 229.

gère, mais seulement l'introduction de quelques dieux nouveaux. Le poëte tenait avant tout à composer une œuvre qui fût patriotique et nationale, et l'on ne pouvait à ce moment passer pour un patriote zélé qu'à la condition de faire l'éloge des aïeux. Ces aïeux dont on était tenu de célébrer les vertus étaient surtout les Latins et les Sabins, qui, par leur mélange, avaient formé la nation romaine. Leur nom était alors dans la bouche de tous les moralistes ; c'est chez eux qu'on allait chercher des exemples pour faire rougir les contemporains, c'est leur gloire qu'on était fier d'opposer à toutes les forfanteries des Grecs. La moindre offense qu'on se fût permise à leur égard aurait été ressentie par tout le monde comme une insulte personnelle. Pour être national et devenir populaire, un poëme devait nécessairement vanter le courage et célébrer les victoires de ces vieilles races italiques qui avaient laissé d'elles un si grand souvenir : or, par une étrange contradiction, dans ce poëme, qui se prétendait national, Virgile allait être forcé de montrer les Italiens vaincus et soumis par des étrangers ; et, pour mettre le comble à l'outrage, il se trouvait que ces étrangers étaient précisément les habitants des contrées amollies de l'Asie Mineure pour lesquels Rome ne déguisait pas son mépris. Il était d'usage qu'on ne leur épargnât aucune raillerie, et, pour être sûr d'amuser un moment la populace du forum, on n'avait qu'à se moquer d'eux. On disait de quelqu'un qu'on regardait comme le plus méchant des hommes : « C'est le dernier des Mysiens. » On ne pouvait rien imaginer au delà. C'étaient des proverbes qu'on répétait partout et que Cicéron reproduit avec complaisance, « qu'on pouvait tout se permettre sans danger sur un Carien, et qu'un Phrygien battu devenait meilleur [1] ».

1. Cic., *Pro Flacco*, 27.

Virgile a cédé lui-même une fois à ces préjugés populaires. Dans un des passages de son poëme qui semblent écrits avec le plus de verve, un Italien, après avoir fait un magnifique éloge des mœurs rudes et honnêtes de son pays, oppose à ce tableau celui des vices des Phrygiens : « Vous autres, leur dit-il, vous avez des vêtements qui brillent des couleurs du safran et de la pourpre. Les loisirs paresseux vous plaisent ; vous aimez à perdre le temps à des danses. Vous portez des tuniques aux longues manches, des mitres aux bandelettes flottantes... Entendez-vous les tambours et les flûtes de la déesse de l'Ida qui vous appellent à ses fêtes? Gardez-vous de toucher aux épées, laissez le fer aux braves [1]. » Ces efféminés étaient pourtant, d'après la tradition que suivait Virgile, les conquérants du Latium et les véritables ancêtres des Romains. C'était la grande difficulté du sujet qu'il avait choisi ; mais il a vu le péril, et voici comment il a su l'éviter. Il n'a pas représenté l'entreprise des Troyens comme une de ces invasions dans lesquelles un peuple entier vient s'établir sur une terre voisine, exterminant ceux qui l'occupent et fondant une nation nouvelle avec des éléments tout à fait étrangers. S'il avait fait ainsi, il aurait blessé l'opinion publique et soulevé contre lui la colère des patriotes. Il a montré au contraire ces envahisseurs absorbés par les peuples qu'ils ont vaincus, et finissant par perdre dans ce mélange leur existence et leur nom. Au XII[e] livre, Junon, forcée de consentir à la mort de Turnus, demande à Jupiter des compensations. Elle veut que le Latium reste ce qu'il est, qu'il ne perde ni sa langue, ni ses usages, et qu'il soit bien accepté d'avance que Rome ne devra sa fortune qu'au courage des Italiens [2].

1. *Æn.*, IX, 614. — 2. XII, 827 : *Sit romana potens itala virtute propago.*

Quant aux Troyens, perdus dans la masse de leurs alliés nouveaux, ils disparaîtront[1]. Troie, toute victorieuse qu'elle paraît, est destinée à périr encore, et cette fois pour ne plus renaître[2]. Il est donc entendu que l'élément phrygien doit se fondre dans l'élément latin, que ce mélange n'altérera pas la nationalité italienne, et que Rome peut continuer à faire honneur de sa grandeur et de sa gloire à ceux qu'elle aime à regarder comme ses véritables aïeux. Mais alors que sont venus faire en Italie Énée et ses compagnons, et pourquoi les destins prennent-ils tant d'intérêt à leur entreprise? Ils sont venus apporter leurs dieux. C'est là l'unique mission qu'Énée ait reçue du ciel. Il la connaît, et dans cette fusion d'où Rome doit sortir il distingue aussi nettement que s'il avait entendu les paroles de Junon quelle est sa part et celle des Italiens. Il sait que la gloire des armes appartient à Latinus et à son peuple, et se réserve seulement pour lui et les siens ce qui concerne les dieux et leur culte. C'est ce qu'il apprend à Latinus lui-même, dans ce vers qui me semble expliquer tout le dessein de l'*Énéide* :

Sacra deosque dabo; socer arma Latinus habeto[3].

Ce partage n'avait plus rien qui choquât les descendants des vieux Latins; le patriote le plus scrupuleux pouvait y souscrire sans répugnance. On reconnaissait généralement que l'Orient était le pays le plus religieux du monde. Les Romains eux-mêmes ne faisaient pas difficulté d'admettre qu'un de leurs plus anciens cultes, celui des Pénates, leur venait de là : ils le croyaient originaire

1. XII, 836 : *Subsident Teucri.* — 2. *Æn.*, XII, 828 : *occideritque sinas cum nomine Troja.* — 3. XII, 192.

de Samothrace, et quand ils passaient auprès de l'île sacrée, ils ne manquaient pas, par reconnaissance, de se faire initier à ses mystères. Au temps où Virgile écrivait, c'est encore dans ces contrées de l'Asie qu'on allait chercher d'autres croyances pour rajeunir le polythéisme épuisé. Le poëte était donc sûr d'éviter tous les reproches en n'attribuant d'autre conséquence à la victoire des Troyens que l'introduction de quelques cultes nouveaux : c'est aussi ce qu'il a fait. Dès lors il ne peut plus y avoir de doute sur le caractère véritable de son ouvrage : s'il est vrai qu'Énée n'apporte avec lui que ses dieux en Italie et qu'il n'ait d'autre dessein que de les y établir, le poëme qui chante sa pieuse entreprise ne peut être qu'un poëme religieux.

Il me semble que tout paraît s'expliquer dans ce poëme, que les difficultés disparaissent ou s'atténuent, quand on se pénètre du dessein véritable de l'auteur. Par exemple, beaucoup d'admirateurs de Virgile se sont quelquefois reproché de prendre trop d'intérêt à Turnus et de faire en secret des vœux pour lui. Il est sûr qu'au point de vue humain, sa cause paraît la plus juste. « Je vois en la personne de Turnus, dit Voltaire, un jeune prince passionnément amoureux, prêt à épouser une princesse, qui n'a point pour lui de répugnance. Il est favorisé dans sa passion par la mère de Lavinie, qui l'aime comme son fils. Les Latins et les Rutules désirent ardemment ce mariage, qui semble devoir assurer la tranquillité publique. Au milieu de ces douces espérances, lorsqu'on touche au moment de tant de félicités, voici qu'un étranger, un fugitif, arrive des côtes d'Afrique. Il envoie une ambassade au roi latin pour obtenir un asile; le bon vieux roi commence par lui offrir sa fille qu'on ne lui demandait pas. De là suit une guerre cruelle... Turnus, en combattant pour sa maîtresse, est tué impitoyablement par Énée. La mère de Lavinie,

au désespoir, se donne la mort; et le faible roi latin, pendant tout ce tumulte, ne sait ni refuser ni accepter Turnus pour gendre, ni faire la guerre ni la paix. Il se retire au fond de son palais, laissant Turnus et Énée se battre pour sa fille, sûr d'avoir un gendre, quoi qu'il arrive [1]. » Pour éviter tous ces défauts, Voltaire propose un autre plan qui serait, dit-il, une source de beautés nouvelles. Dans ce poëme qu'il imagine, la situation des personnages est tout à fait changée. Le héros surtout n'a plus cette attitude déplaisante que lui a donnée Virgile : au lieu d'être le ravisseur de Lavinie, il en devient le vengeur. Ce qui est assez curieux, c'est que ces scrupules sont beaucoup plus anciens que Voltaire. On était déjà choqué, du temps de Tite-Live, qu'Énée vînt conquérir sa femme avec une armée, et cette façon de s'imposer pour gendre à Latinus par la force semblait peu délicate. On opposait au récit qui le montre aux prises avec les Latins une tradition moins brutale qui supprimait au moins le combat. Au moment où les deux armées allaient en venir aux mains, et quand les trompettes étaient sur le point de sonner, le vieux Latinus, par une inspiration soudaine, se présentait entre les combattants; il appelait à lui le chef ennemi, lui demandait son nom, l'interrogeait sur ses desseins, et, après avoir entendu ses explications, se déclarait satisfait et acceptait l'alliance qu'on venait lui offrir. « Le traité, dit Tite-Live, fut aussitôt conclu entre les deux chefs, et les deux armées se saluèrent l'une l'autre [2]. » Voilà, il faut le reconnaître, une façon très-simple de tout arranger. Par cet heureux accommodement on parvient à faire de ces contemporains sauvages de la guerre de Troie des gens qui savent vivre. Virgile connaissait assurément cette tradition, mais quoi-

1 *Essai sur le poëme épique*, 3. — 2. Tite-Live, I, 1.

qu'elle eût bonne apparence, il n'a pas cru devoir l'accepter ; il n'a pas éprouvé le besoin de changer la légende ordinaire. Il n'en était pas choqué et n'y trouvait rien qui pût nuire à la considération de son héros. Quand on se souvient que l'*Énéide* est un poëme religieux, on est forcé d'avouer qu'en effet le droit est du côté d'Énée. Ce droit n'est pas tout à fait celui que sanctionnent les lois humaines, qui résulte d'une longue possession ou repose sur des titres écrits; c'est celui qui vient de la volonté divine, exprimée par la voix des devins et les réponses des oracles, appuyée sur l'autorité des prêtres. « L'Olympe m'appelle », dit quelque part Énée [1]; et il dit vrai : il arrive en Italie muni d'ordres réguliers des dieux. Cette terre, que Turnus et les Latins lui disputent sous prétexte qu'elle leur a toujours appartenu, elle lui est donnée par le ciel; il en a la preuve en bonne forme. Depuis son départ de Troie, les oracles se succèdent sans interruption pour lui apporter les ordres de la destinée ; tous les dieux ne semblent occupés qu'à diriger sa course. Virgile a bien raison de dire, quand son héros commence son voyage, qu'il livre sa voile aux destins [2] : ce sont les destins qui le mènent, sans qu'il sache bien où il va ; ils le conduisent vers le pays où il doit s'établir, et le remettent dans sa route toutes les fois qu'il s'en est écarté. Voilà quels sont ses titres de propriété sur le royaume et sur la fille de Latinus. Le droit humain les trouvera peut-être insuffisants, la raison pourra être blessée de voir qu'il s'en contente ; mais les religions ont leur façon particulière d'entendre le droit et la justice, et elles ne sont pas fâchées de contredire la raison et de l'humilier.

C'est ce qui explique aussi que l'entreprise, étant toute religieuse, ne soit pas entièrement conduite par les

1. *Æn.*, VIII, 533 : *Ego poscor Olympo.* — 2. *Æn.*, III, 9.

moyens ordinaires. Les dieux ont choisi tout exprès celui qui en doit être le héros, et leur choix, il faut l'avouer, ne semble pas toujours le meilleur de ceux qu'on pouvait faire. Pour assurer le succès d'une guerre difficile et la mener rapidement, il fallait un homme d'action ; Énée est trop souvent un mélancolique et un contemplateur. Dans les circonstances les plus graves, la vue de quelques tableaux le jette en des rêveries sans fin, et l'on a besoin de lui rappeler que le temps presse et qu'il ne faut pas s'oublier à ces spectacles [1]. Il se trouve mêlé à des événements qui contrarient à chaque instant sa nature, et les dieux semblent lui avoir imposé comme à plaisir une tâche qui lui répugne. Cet homme qu'on précipite dans des combats furieux est un ami décidé de la paix ; ce coureur d'aventures adore le repos. A chaque pas qu'il fait dans sa course errante, il espère être arrivé au terme, il veut s'arrêter et s'établir. Il faut que les dieux le chassent sans cesse par des oracles menaçants, par des apparitions, par des maladies, et il a les larmes aux yeux quand il reprend son voyage vers cette Italie « qui fuit toujours devant lui ». Il envie le sort de tous ceux qui sont fixés et tranquilles : « Heureux le peuple dont les murailles s'élèvent ! » s'écrie-t-il en voyant qu'on bâtit Carthage [2]. « Vivez heureux ! dit-il tristement à Andromaque, vous dont la fortune est faite et le repos assuré [3] ! » Une fois même, en Sicile, il est tenté de ne pas aller plus loin, et il songe à résister ouvertement aux destinées [4]. On voit qu'il ne se résigne qu'avec la plus grande peine à devenir un héros ; une vie modeste et calme lui conviendrait mieux que toutes ces grandes aventures que le sort lui prépare. Il a reçu du ciel une mission qui lui pèse. Il la

1. VI, 37 : *Non hoc ista sibi tempus spectacula poscit.* — 2. *Æn.*, I, 437 — 3. III, 493. — 4. V, 703.

subit avec tristesse. Il travaille pour ses Pénates, auxquels il faut bien donner une demeure sûre, pour son fils qu'il ne doit pas priver de ce royaume que le destin lui promet, pour sa race qu'attend un si glorieux avenir. Sa personnalité s'efface devant ces grands intérêts; il obéit malgré ses répugnances et s'immole aux ordres du ciel. C'est à ces signes que se reconnaît le héros d'une épopée religieuse. Son peu de goût pour le rôle qu'on lui impose ne fait que mieux ressortir son obéissance. Il peut nous sembler qu'un autre que lui serait plus propre à le remplir; mais qui sait si son insuffisance même n'a pas été pour les dieux une raison de le préférer? Leur volonté est plus manifeste, leur force paraît mieux, leur triomphe leur appartient davantage, quand l'instrument dont ils se servent est moins proportionné aux résultats qu'ils en tirent. Leurs desseins, d'ailleurs, ont quelquefois de ces caprices que l'homme ne peut pas pénétrer. — N'est-ce pas à peu près ainsi que pour un janséniste convaincu la grâce procède par des chemins inconnus et qu'elle appelle qui elle veut, sans paraître se préoccuper des goûts ou des aptitudes de l'élu qu'elle a choisi?

On adresse généralement beaucoup de critiques au caractère d'Énée; il n'y en a qu'une qui me semble tout à fait méritée : il manque d'unité, il est composé d'éléments divers qui ne sont pas toujours bien fondus ensemble. Il y a d'abord chez lui le héros épique, qui fait de grands exploits et qui s'en vante, qui dit fièrement à l'ennemi qu'il vient de frapper : « Tu meurs de la main du grand Énée [1] », qui prend plaisir à lui annoncer que son cadavre sera la proie des oiseaux dévorants [2], et qui même, après la mort de Pallas, va jusqu'à préparer par représailles un sacrifice humain [3]. Tout ce côté héroïque et homérique

1. *Æn.*, x, 830. — 2. x, 557. — 3. xi, 81

du personnage nous surprend un peu ; pour devenir un foudre de guerre, il faut qu'il se fasse singulièrement violence. Nous trouvons que ces colères furieuses et ces cruelles jactances lui sont aussi peu naturelles que cet éclat extraordinaire de jeunesse et de beauté que sa mère lui communique un moment pour séduire Didon ; ce sont des qualités d'emprunt, dont il se pare à l'occasion, sans pouvoir se les approprier tout à fait, et qui conviennent mal à sa figure. Il est mieux dans sa nature et nous plaît davantage quand il n'emprunte plus rien aux souvenirs d'Homère et qu'il se contente d'être ce qu'il est en réalité, le héros d'un poëme religieux. Il n'a plus alors de ces attitudes provocantes[1], de ces airs insolents, de ces violences ou de ces cruautés qui lui viennent de l'imitation d'Achille ou d'Ajax ; il est modeste dans ses paroles, comme il sied à « un échappé du glaive des Grecs[2] », il sympathise aux douleurs humaines, il ne compte pas sur la fortune[3] ; il sent qu'il porte le poids d'une triste destinée ; le passé lui rappelle des pertes cruelles, l'avenir lui garde d'amères douleurs. Cependant ces malheurs immérités n'ébranlent pas sa résignation et ne lui arrachent jamais un cri de révolte. A chaque coup qui le frappe, il tend les bras au ciel. Il est plein de respect pour tous les dieux, même pour ceux qui le maltraitent. Jamais il ne lui arrive de se plaindre de Junon, qui le poursuit d'une haine implacable, et au moment même où elle vient de soulever les enfers contre lui, il immole en son honneur la laie blanche avec ses trente petits. Il a près de lui ses Lares, qu'il prie le matin en s'éveillant[4]. Il sait toutes les prescriptions de la loi religieuse, et même dans les circonstances les plus graves il

1. VIII, 538 : *Quas pœnas mihi, Turne, dabis !* — 2. I, 597 : *reliquias Danaum.* — 3. XII, 436. — 4. V, 745.

n'en omet aucune. Au milieu de Troie en flammes, quand il s'agit de sauver ses dieux domestiques qui vont brûler, il est pris tout à coup d'un scrupule : il songe qu'il vient de se battre, qu'il a du sang aux mains, qu'il ne lui est pas permis de toucher ses dieux avant qu'il se soit purifié dans une eau courante, et il les confie à son père [1].

Ce qui le préoccupe surtout, ce sont les oracles, les présages, les signes de toute sorte par lesquels se révèle la volonté divine. Le destin tient assurément une grande place dans Homère. Ses héros font beaucoup d'usage des devins; ceux d'entre eux qui sont condamnés à être vaincus et à périr ne l'ignorent pas et le rappellent quelquefois; mais en général ils l'oublient et se conduisent tout à fait comme s'ils n'en savaient rien. Ce fonds de fatalité semble rester chez lui obscur et lointain. Il s'en échappe par moments des reflets sinistres qui assombrissent l'action; heureusement ce ne sont que des éclairs, et sur le premier plan se développe librement l'activité des personnages livrés sans arrière-pensée à la fièvre de la vie et oubliant dans les passions du présent les menaces de l'avenir. Énée, au contraire, est tout à fait dans la main des dieux et tient toujours les yeux fixés sur cette force supérieure qui le mène. Jamais il ne fait rien de lui-même. Quand les occasions sont pressantes et qu'il importe de prendre un parti sans retard, il n'en attend pas moins un arrêt du destin bien constaté pour se décider. Il semble que lorsque Évandre lui offre l'alliance des cités étrusques, dont il a tant besoin, il devrait remercier avec effusion un hôte si obligeant et s'empresser d'accueillir ses propositions. Il s'en garde bien, et reste les yeux baissés avec le fidèle Achate, jusqu'à ce que les

1. II, 717.

dieux lui aient fait clairement savoir ce qu'il doit faire [1]. Il faut que la terre tremble, que le ciel s'enflamme, que le bruit des armes retentisse dans l'air pour qu'il accepte un secours dont il ne peut guère se passer. Mais une fois que le ciel a parlé, il n'hésite plus. Ses désirs, ses préférences, ses affections, se taisent; il se sacrifie et s'immole sans se plaindre aux ordres des dieux. C'est ce qui est surtout visible au quatrième livre. Quand on le lit avec soin, on s'aperçoit que Virgile n'a pas semblé tenir à nous dépeindre les sentiments véritables de son héros pendant ce séjour à Carthage, où Didon lui fait quelque temps oublier l'Italie et les destinées. Sans doute il ne voulait pas nous trop découvrir ses faiblesses; il hésitait à le montrer dans une situation qui ne répondît pas à sa sévérité ordinaire. Il laisse pourtant entrevoir que cet amour était plus sérieux et plus profond qu'on ne devait l'attendre d'un si grave personnage. Pour savoir ce que Didon en avait fait en quelques semaines, il suffit de se rappeler dans quel costume le trouva Mercure quand il vint par l'ordre de Jupiter le rappeler à son devoir. « Il portait un cimeterre étoilé de diamants; sur ses épaules resplendissait un manteau de pourpre, présent de Didon, qui l'avait travaillé de ses mains, mêlant des filets d'or au riche tissu [2]. » C'était déjà un prince tyrien. Cependant, au premier mot du céleste envoyé, tout l'effet qu'avaient produit sur son cœur les charmes de la reine et la beauté de Carthage s'efface : il brûle de s'en aller, *ardet abire fuga* [3]. Si cette impatience nous blesse, c'est que nous ne sommes pas assez pénétrés du dessein du poëte. Quand on y réfléchit, on trouve que la conduite d'Énée, qui serait choquante dans un poëme ordinaire, convient au héros d'une épopée religieuse. Il a pu ou-

1. VIII, 520. — 2. IV, 261. — 3. IV, 281.

blier un moment la mission divine dont il est chargé : les plus graves et les plus dévots ne sont pas toujours à l'abri de ces surprises; mais l'apparition de Mercure le rend à lui-même En recevant les ordres de Jupiter qu'un dieu lui apporte, il est saisi d'une sorte d'ardeur de sacrifice; il abandonne Didon, comme Polyeucte, dans le feu d'une conversion nouvelle, oublie Pauline[1]. S'il se livre encore dans son cœur quelques combats secrets, ils n'ébranlent pas sa résolution et ne troublent qu'un moment la sérénité de son âme, *mens immota manet*[2]. Ce qui serait ailleurs une coupable insensibilité peut passer ici pour un détachement et un sacrifice méritoires. Ce n'est qu'en triomphant de ses goûts et de ses passions, en se résignant à s'oublier et à s'immoler qu'il peut obtenir la faveur de porter ses dieux en Italie et d'y établir leur culte. Plus la victoire qu'il remporte sur lui-même est rapide et complète, plus il est digne du choix qu'a fait de lui le destin pour exécuter ses arrêts, plus il se montre le véritable héros d'un poëme religieux.

Ses adversaires représentent plutôt les passions et les sentiments humains, et c'est peut-être pour ce motif qu'ils nous plaisent davantage. Quelle séduisante figure que ce Turnus, si sensible à l'honneur, si brave, si dévoué aux siens, qui aime tant les aventures audacieuses et se jette le premier dans la mêlée sans attendre ses soldats ! Il est le *hardi* Turnus, comme son rival est le *pieux* Énée. Ce n'est pas qu'il ne respecte aussi beaucoup les dieux : il leur fait volontiers des sacrifices et leur adresse de longues prières[3]. Sa dévotion a pourtant un air plus

1. Ce rapprochement n'a rien de forcé. Le ton d'Énée, quand il dit à Didon : « *Desine meque tuis incendere teque querelis* » (IV, 360), est tout à fait celui de Polyeucte lorsqu'il répond à Pauline : « *Vivez avec Sévère!* » (acte V, sc. 3). — 2. IV, 449. — 3. IX, 24 : *multa deos orans*.

libre que celle d'Énée; il ose parler des destins d'un ton plus léger, et s'il ne leur résiste pas ouvertement, il veut qu'on les interprète et qu'on les tourne [1]. Ce ne sont là que des irrévérences; mais Mézence, son allié, est un impie avéré, *contemptor deum*. Il déclare qu'il n'a aucun souci des dieux, qu'il les méprise et s'en moque, qu'il n'en veut pas reconnaître d'autre que son bras et le javelot qu'il va lancer. Cependant, quand on lui rapporte le corps de son fils, le premier mouvement de cet impie est de lever les bras au ciel [2]. Chateaubriand a fait remarquer que, parmi les personnages secondaires de l'*Énéide*, Mézence est le seul « qui soit fièrement dessiné ». Il est remarquable que le parti de Turnus renferme le plus grand nombre de ces figures vivantes; les compagnons d'Énée sont en général beaucoup plus ternes. Le poëte ne l'a peut-être pas fait sans dessein : il n'était pas mauvais, pour qu'on vît mieux la main des dieux dans les événements, que celle de l'homme n'y fût pas trop apparente, et la médiocrité générale des vainqueurs rendait plus éclatant le triomphe de la volonté divine.

1. IX, 135. — 2. X, 845.

III

La religion de Virgile. — Elle est un mélange d'éléments divers. — Éléments antiques. Plaisir qu'éprouve Virgile à revenir aux plus anciennes croyances. — Éléments modernes. Modifications qu'il fait subir à la mythologie d'Homère pour la rendre conforme aux idées de son temps. — Virgile semble pressentir les croyances de l'avenir. — Rapports de la religion de Virgile avec le Christianisme. — La quatrième églogue. — En quel sens on peut dire que Virgile était pour le Christianisme une sorte de précurseur.

Après avoir établi que l'œuvre de Virgile, par le choix du sujet et le caractère des personnages, était surtout religieuse, il est naturel de se demander de quelle manière il entendait la religion. Pour savoir quelles étaient ses croyances, il ne suffit pas de dire qu'il était attaché au culte de son pays; comme ce culte se composait surtout de pratiques et qu'il laissait à chacun une liberté à peu près complète pour les doctrines, il s'ensuit qu'alors la religion, sous une apparence d'uniformité, était tout à fait personnelle et pouvait changer d'un homme à l'autre.

Celle de Virgile, comme de la plupart de ses contemporains, se compose d'éléments divers qu'il emprunte à des époques et à des nations différentes. Son Olympe contient des dieux de tout âge et de tout pays. On y trouve les vieilles divinités italiques : Janus, aux deux visages; Pilumnus, l'inventeur de l'engrais; Picus, revêtu de la trabée et tenant à la main le petit bâton des augures, à côté de l'orientale Cybèle, avec sa couronne de tours, et du Grec Apollon, qui porte son arc ou sa lyre. Dans ce mélange, le passé tient d'abord une grande place. Virgile, qui aimait tant l'antiquité, devait faire une large part dans ses croyances à ces vieux mythes qui

remontaient aux premiers jours de l'humanité, et qui, plus ou moins dénaturés par l'âge, ont été jusqu'à la fin le fond des religions antiques. Il revient même volontiers jusqu'à ces temps regrettés de Varron où les dieux n'avaient encore ni temples ni statues, où on les honorait sous la forme d'une lance plantée en terre, d'une pierre arrosée d'huile, d'un bel arbre qui se dressait au milieu de la sainte horreur des bois. Les souvenirs de cette époque primitive se retrouvent quelquefois dans l'*Énéide*, à côté de peintures empruntées à des âges plus récents. Le Tibre, quand il apparaît à Énée, ressemble tout à fait à un dieu grec. « Il se drape dans un long vêtement qui l'enveloppe de ses replis azurés, et sa tête est ombragée d'une couronne de roseaux [1] »; mais en même temps, selon l'ancienne coutume italienne, on lui a consacré un chêne, auquel on attache les dépouilles des ennemis vaincus [2]. Faunus, qui possède sa statue dans le palais de Latinus [3], est adoré beaucoup plus simplement dans les plaines de Laurente : les matelots qu'il a sauvés des flots viennent suspendre leurs vêtements aux branches d'un olivier sauvage qu'on honore en son nom [4]. On sait déjà construire aux dieux des temples superbes, avec des bas-reliefs et des toits dorés [5]; mais on se réunit aussi pour les prier dans des forêts sombres qu'enferme de toute part une ceinture de hautes collines couvertes de noirs sapins [6]. Il est rare pourtant que Virgile remonte si haut; le plus souvent il se contente de reproduire le merveilleux de l'*Iliade* et de l'*Odyssée;* c'est à cette antiquité moyenne qu'il s'arrête d'ordinaire. Il ne lui était pas possible de faire autrement, quand il l'aurait voulu. Non-seulement comme poëte il trouvait un grand avan-

1. VIII, 32. — 2. X, 423. — 3. VII, 187. — 4. XII, 766. — 5. VI, 13. — 6. VIII, 597.

tage à modeler ses dieux sur ceux d'Homère, à les faire agir et parler comme eux, mais ses lecteurs n'en auraient pas facilement accepté d'autres. Ceux-là s'étaient depuis longtemps imposés à l'imagination de tout le monde. Les mythologies des peuples les plus différents avaient subi à la longue l'influence de celle des Grecs, et à peu près toutes, après plus ou moins de résistance, s'étaient rapprochées autant que possible de cet admirable idéal. La poésie avait produit alors quelques-uns des effets qu'on obtient aujourd'hui avec des confessions de foi et des symboles : grâce à elle, au milieu de cette liberté et de cette variété infinie de croyances, une sorte d'accord s'était enfin établi. Les dieux d'Homère étaient devenus les types sur lesquels l'imagination façonnait tous les autres, et à Rome surtout on n'était presque plus capable de concevoir autrement la divinité. Ainsi, quand l'admiration n'aurait pas fait un plaisir à Virgile de suivre les traces de son grand devancier, l'opinion générale lui en faisait une nécessité.

Si la religion de l'*Énéide* paraît être au fond celle des poëmes homériques, ces croyances anciennes y sont pourtant fort rajeunies Virgile emprunte beaucoup au passé, mais il doit aussi beaucoup au présent. Comme il prétendait laisser une œuvre vivante, et non une imitation artificielle des épopées d'Homère, il était bien forcé d'accommoder toute cette antiquité aux idées de son époque. Quand on trouve que la mythologie est chez lui moins animée, moins pleine de charme et d'intérêt que dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, on n'accuse ordinairement que l'infériorité de son génie; il faut tenir compte aussi de la différence des temps. Les progrès mêmes qu'avait accomplis la raison humaine pendant tant de siècles de réflexions, d'études, de recherches, tournaient souvent contre lui. Depuis qu'on se faisait une idée plus haute de

la divinité et qu'on la séparait davantage de l'homme, il était devenu plus difficile de les mêler ensemble dans les mêmes aventures. Aussi, chez Virgile, les dieux n'interviennent-ils pas dans les événements d'une manière aussi aisée que chez Homère. On dirait qu'ils cherchent à fuir la pleine lumière et qu'ils veulent toujours se dérober sous le nuage qui défend mieux leur dignité. Dans la dernière et décisive bataille qui se livre autour de Laurente, le poëte paraît occupé à les ramener sans cesse sur le théâtre du combat. Il le fait quelquefois d'une façon peu adroite [1], et dans tous les cas il ne parvient jamais à les y retenir longtemps. La manière dont il nous raconte leur intervention est en général sèche et courte. « A ce moment, dit-il, la divine sœur de Turnus avertit son frère de venir au secours de Lausus [2]. » Et ailleurs : « La divine Vénus écarta d'Énée les traits de son ennemi [3]. » Ou encore : « Par l'ordre de Jupiter, Mézence se précipite sur les Troyens [4]. » Voilà tout, et ce n'est guère si l'on se souvient des mêlées homériques et de la large part qu'y prennent les dieux. Lorsque la scène passe de la terre au ciel, c'est aussi pour y rester très-peu de temps. Au plus fort de la lutte, le poëte semble vouloir nous arracher à ce champ de bataille couvert de morts, et reposer nos yeux par un spectacle différent. « Les dieux, dit-il, réunis dans le palais de Jupiter, ont pitié de tant de colère inutile et plaignent les maux dont les mortels sont affligés. D'un côté Vénus, de l'autre Junon, regardent le combat [5]. » Il n'ajoute plus rien, et nous revenons aussitôt sur la terre. On trouvera

1. Heyne (*Excurs.* 3, *ad libr.* IX) fait remarquer que l'intervention des dieux est amenée très-souvent par les mots *interea* ou *forte*. — 2. X, 439. — 3. X, 331. — 4. X, 689. — 5. X, 758. De même, la grande scène dans laquelle Jupiter tient dans sa balance les destinées de Turnus et d'Énée est esquissée en trois vers (XII, 725).

peut-être que ce n'était vraiment pas la peine de nous faire entreprendre un aussi long voyage pour nous en ramener sitôt. Ce sont là des défauts choquants; mais il serait injuste de les rejeter entièrement sur le poëte. Ce n'est pas seulement parce que le génie de Virgile est moins riche que son merveilleux est plus pauvre, qu'il a moins d'abondance et de variété, c'est aussi parce que ses contemporains, devenus plus scrupuleux, répugnaient à rapprocher à tout propos les dieux et les hommes et à les commettre si souvent dans des actions communes.

Ce fut un grand embarras pour le poëte. Les exigences de son temps étaient telles qu'il ne pouvait ni s'écarter entièrement du merveilleux d'Homère, ni le garder tout à fait : c'est ainsi qu'il fut amené à le changer souvent. Il lui a fait subir une foule de modifications de détail qui finissent par en altérer l'ensemble. Il l'a changé surtout pour le rendre plus moral, plus grave, plus conforme à l'idée que ses contemporains se faisaient de la dignité divine. Virgile était de ceux qui pensaient, comme Pindare, « qu'il ne faut rien dire des dieux qui ne soit beau ». Après nous avoir raconté, d'après les traditions, que Triton, jaloux de Misène, qui jouait trop bien de la conque, se débarrassa de son rival en le plongeant dans les flots, il s'empresse d'ajouter qu'il lui est difficile de croire à ce récit [1]. Quand il songe aux causes frivoles qui poussent Junon à poursuivre de sa colère un homme aussi pieux qu'Énée, il ne peut retenir un cri de surprise : *Tantæne animis cœlestibus iræ* [2] ! Ce ne sont que des réserves timides; d'autres, autour de lui, allaient bien plus loin. Cicéron avait déjà énergiquement attaqué ces fables absurdes « qui représentent les dieux enflammés de colère, passionnés jusqu'à la fureur; qui dépeignent leurs démê-

1. VI, 173 : *si credere dignum est.* — 2. I, 11.

lés, leurs combats, leurs blessures; qui racontent leurs haines, leurs dissensions, leur naissance, leur mort; qui nous les montrent gémissant et se lamentant, jetés dans les fers, plongés sans réserve dans toutes sortes de voluptés, entretenant avec le genre humain des commerces impudiques, d'où sortent des mortels engendrés par un immortel[1]. » Au fond, c'est du merveilleux d'Homère que Cicéron se plaignait si durement, et nous venons de voir que Virgile, qui n'écrivait pas pour quelques sages, mais pour le grand nombre, n'y pouvait pas renoncer. Il lui fallait bien accepter des dieux et des déesses qui se mettent en colère, puisque c'est la colère de Junon qui amène les principaux incidents de ce poëme; il ne lui était pas possible non plus de dissimuler tout à fait « les commerces impudiques » des déesses avec les humains, puisque son héros est précisément le fruit d'un de ces amours; il a pourtant fait de son mieux pour sauver les apparences. Il s'interdit de raconter au sujet des dieux toutes ces histoires légères qu'Ovide recueillera plus tard si volontiers. Il tient à leur donner autant qu'il peut une attitude qui inspire le respect. Vénus elle-même est dépeinte sous les traits les plus chastes et les plus délicats. Une seule fois on nous la montre employant ses armes ordinaires de coquetterie et de séduction; mais, comme c'est son mari qu'elle veut séduire, la morale la plus rigoureuse n'a pas le droit de se plaindre. Dans tout le reste du poëme elle ne paraît plus être la déesse de l'amour : c'est une mère qui tremble pour son fils, et ce sentiment, qui l'occupe tout entière, la relève et la purifie. Ce fils est le grave, le pieux Énée; il semble qu'elle ne voudrait pas avoir à rougir devant lui, et, par un raffinement de délicatesse, quand elle lui apparaît sur

1. *De nat. deor.*, I, 16.

le rivage de l'Afrique, c'est sous les traits de la chaste Diane. Jupiter aussi a reçu de Virgile un maintien plus digne, une autorité plus respectée. Il n'est plus question dans l'*Énéide* de ces soulèvements qui mettent sa puissance en péril. Il est devenu tout à fait le dieu des dieux, celui en qui les autres doivent finir par s'absorber et qui profite tous les jours des progrès que fait le monothéisme. Il est vrai qu'il justifie son pouvoir par le soin qu'il prend des affaires du monde. Du haut du ciel il regarde la mer couverte de voiles, la vaste étendue des terres, les rivages et les peuples [1]; mais ce n'est pas seulement pour se donner une sorte de distraction par le spectacle de l'activité humaine : il veut remplir avec conscience son rôle de surveillant, et le poëte nous parle des graves soucis qui l'agitent pendant qu'il contemple l'univers [2]. Il est aussi fort occupé à rappeler aux dieux qui les oublient les devoirs de la divinité, et tient surtout à ne pas laisser l'homme, qu'il sait très-entreprenant, empiéter sur elle [3]. Il a, comme le Jupiter grec, son conseil, qu'il réunit dans les circonstances importantes; mais ce conseil ne ressemble pas tout à fait à ces assemblées d'Homère bruyantes, populeuses, démocratiques, où se trouvent tous les dieux, grands et petits : « Aucun des fleuves n'y manquait, nous dit-on, aucune des nymphes qui habitent les belles forêts, ou les sources des rivières, ou les plaines verdoyantes [4]. » Virgile n'y admet que les grands dieux ; il ne les fait pas délibérer après boire, usage dangereux qui peut entraîner beaucoup d'abus ; il les représente gravement assis, comme des sénateurs dans la curie.

1. I, 223. — 2. I, 227. — 3. Voyez surtout sa colère quand il apprend qu'Esculape a rappelé Hippolyte à la vie (VII, 770), et le refus qu'il fait d'accorder l'immortalité aux vaisseaux d'Énée (IX, 95). — 4 *Iliade*, XX, 8.

Jupiter leur parle avec une dignité toute romaine ; puis, quand il a fini et qu'il s'est levé de son trône d'or, les dieux l'entourent et le reconduisent, comme on fait pour les magistrats et les grands citoyens de Rome [1]. Ces changements de détail peuvent sembler parfois sans importance; il est bon pourtant de les signaler : ce sont autant de concessions que le poëte fait à l'esprit de son temps. Ils nous montrent qu'il n'a pas voulu s'en isoler, et de quelle manière il a introduit les idées, les opinions, les scrupules de ses contemporains jusque dans ces peintures et ces récits, dont le fond lui vient du vieil Homère.

Si Virgile n'avait fait que mêler ensemble, dans ses conceptions religieuses, l'antique et le moderne, le présent et le passé, il ne se distinguerait guère des gens de son époque. C'était en effet de ce mélange d'éléments anciens et nouveaux que se composait alors la religion de tout le monde. Mais il a de plus semblé pressentir par moments les croyances de l'avenir. Sa poésie paraît avoir quelquefois des accents chrétiens ; il lui arrive d'exprimer des sentiments qui, sans être tout à fait étrangers au paganisme, lui sont moins ordinaires, et l'on trouve dans son poëme une couleur générale qui n'est pas tout à fait celle des autres œuvres inspirées par les religions antiques. Il a horreur de la guerre, quoiqu'il l'ait beaucoup chantée, et condamne sévèrement « la criminelle folie des combats [2] ». Dans un poëme destiné à célébrer les rois fils des dieux, il trouve moyen de parler avec émotion des faibles et des humbles [3]. Il est plein de tendresse pour les malheureux et les opprimés ; il compatit aux douleurs humaines [4]. Son héros si triste, si résigné, si méfiant de ses forces, si prêt à tous les sacri-

1 x 117 — 2. vii, 461 : *scelerata insania belli.* — 3. Voyez surtout viii, 407 — 4. i, 462 : *Sunt lacrymæ rerum!*

fices, si obéissant aux volontés du ciel, a déjà quelques traits d'un héros chrétien. A côté de toutes les petitesses des dieux du paganisme qu'il n'a pu corriger tout à fait, quoiqu'il les ait fort atténuées, on est surpris de l'idée élevée qu'il se fait parfois de la divinité. Il la regarde comme la dernière ressource du malheureux qu'on outrage. A ces esprits violents qui méprisent l'humanité et qui n'ont pas peur de la force, il rappelle qu'il y a des dieux et qu'ils n'oublient pas la vertu ni le crime [1]. Il les montre accordant à ceux qui viennent de faire une bonne action la meilleure et la plus pure des récompenses, la joie de l'âme, la satisfaction du bien accompli [2]. C'est à eux d'abord qu'on s'adresse, quand on est atteint de quelque peine intérieure ; on va dans leurs temples demander son pardon au pied des autels [3]. En leur présence, on est humble et respectueux : « Jetez seulement les yeux sur nous, leur dit-on, et si vous trouvez que notre piété le mérite, accordez-nous votre secours [4]. » S'ils refusent, on se résigne. Même quand leur colère tombe sur un honnête homme, lorsqu'elle frappe et perd une nation innocente, on ne murmure pas : « Les dieux l'ont voulu [5] ! » et l'on se soumet sans révolte à leur volonté.

On comprend que ces beaux passages aient frappé les Chrétiens qui les lisaient. En retrouvant dans l'*Énéide* des sentiments qui leur étaient si familiers, ils ont dû avoir de bonne heure la pensée et le désir de s'approprier Virgile ; la quatrième églogue parut leur en accorder le droit. Il est inutile de rentrer dans tous les débats dont elle a été le prétexte et qui sont vidés aujourd'hui. Il suffit de rappeler qu'elle chante la naissance d'un enfant

1. I, 542. — 2. IX, 253. — 3. IV, 56. — 4. II, 600. — 5. II, 428 : *Dis aliter visum!* et aussi III, 2.

miraculeux qui doit ramener l'âge d'or sur la terre. Comme cet enfant n'est pas très-clairement désigné, et que la critique n'a pas pu se mettre d'accord pour savoir qui c'était [1], les Chrétiens se persuadèrent que Virgile avait voulu annoncer la naissance du Christ. Un esprit prévenu pouvait aisément le croire. Ces belles peintures et ces grandes promesses que prodigue le poëte, cette émotion de la nature, ces tressaillements de la terre et des cieux qui saluent le divin enfant, ce bonheur prédit à l'humanité dès qu'il sera descendu des hauteurs du ciel, ce renouvellement et pour ainsi dire cette renaissance du vieux monde qui reprend avec lui sa jeunesse et recommence ses premières années, semblent convenir tout

1. On admet généralement aujourd'hui que c'est Asinius Gallus, le fils de Pollion. Cette opinion s'appuie sur le témoignage d'Asconius Pedianus, qui vivait sous Tibère, c'est-à-dire très-près du poëte. Il disait, probablement dans son livre intitulé : *Contra obtrectatores Virgilii*, qu'il tenait de Gallus lui-même que cette églogue avait été composée en son honneur (Servius, *Buc.*, IV, 11). Ce témoignage est assurément très-important; il n'en faut pourtant pas tirer plus qu'il ne contient. Il n'est pas douteux que Gallus n'ait affirmé à Asconius qu'il était question de lui dans l'églogue de Virgile, mais il n'est pas aussi certain qu'il ne mentît pas en l'affirmant. Ce personnage vaniteux, si étrangement jaloux de la gloire de sa famille qu'il avait composé un très-méchant livre rempli de mensonges intitulé : *Sur la comparaison de Cicéron et de son pere*, était regardé comme un candidat à l'empire : Auguste disait qu'il le souhaitait sans le mériter. On comprend qu'il ne lui fût pas inutile, pour appuyer ses prétentions, de faire croire qu'il était cet enfant miraculeux, prédit par Virgile, qui devait gouverner le monde et lui donner la paix et le bonheur. L'affirmation de Gallus était donc intéressée, et il y a bien des raisons de douter qu'elle fût vraie. Pollion n'a jamais été qu'au second rang, quoiqu'il ait toujours aspiré au premier. Sa situation, quelque brillante qu'elle fût, ne permettait pas de prévoir pour son fils de si grandes destinées. Virgile annonce qu'il gouvernera le monde, *reget orbem* (17); ces mots me semblent dépasser l'autorité d'un consul. Il y avait quelque témérité à parler ainsi, en présence des triumvirs, du fils d'un de leurs lieutenants. Ce qui me frappe plus encore, c'est qu'en annonçant à Pollion la naissance de cet enfant de miracle, il lui dit toujours qu'il naitra sous son consulat, que le bonheur du

à fait au Sauveur, et un croyant convaincu ne pouvait les appliquer qu'à lui. « A quel autre, dit saint Augustin, un homme pourrait-il adresser ces mots : Sous tes auspices les dernières traces de notre crime s'effaceront, et la terre sera délivrée de ses perpétuelles alarmes [1] ? » Dans les détails même et le style de l'églogue, les Chrétiens croyaient parfois retrouver les expressions symboliques de leur langue religieuse : ces images de troupeau et de pasteur qui leur étaient si familières, le souvenir de cette ancienne faute dont il faut effacer la trace, la mention de la mort du serpent, qui leur rappelait leurs livres sacrés, achevaient de les convaincre que c'était bien du

monde commencera sous ses auspices, *te duce, te consul* pourquoi ne laisse-t-il jamais entendre que ce sera son fils ? Il est assurément plus glorieux d'être le père d'un enfant qui doit régner sur le monde que d'être seulement une date dans sa vie, et l'on ne comprend pas que, voulant complimenter Pollion, il ait volontairement dissimulé ce qui devait lui faire le plus d'honneur. L'opinion qui veut qu'il soit question de l'enfant d'Octave et de Scribonia paraît d'abord plus plausible. Octave avait épousé Scribonia au commencement de l'année 714 (Dion, XLIV, 16) ; on pensait qu'elle serait mère vers la fin de cette année. Virgile aurait donc voulu célébrer d'avance l'enfant de son bienfaiteur, et il ne serait pas étonnant qu'il l'eût appelé fils des dieux, *deûm soboles*, puisque, dans une églogue composée l'année précédente, il avait déifié son père : *namque erit ille mihi semper deus*. Cependant on fait à cette opinion des objections graves. La plus importante, c'est que Virgile semble parler d'un enfant qui est déjà né (8). On ajoute que, s'il voulait parler réellement d'un enfant qui doit naître plus tard, il faudrait lui supposer une grande confiance dans les heureux destins d'Auguste pour supposer si résolûment qu'il aurait un garçon. On sait que ce héros qui devait ramener l'âge d'or fut une fille ; et quelle fille ! Peut-être ce contre-temps, qui était presque comique, empêcha-t-il Virgile de s'expliquer dans la suite. On peut penser qu'il laissa volontairement planer quelques doutes sur une prophétie qui s'était si mal accomplie. C'est ce qui permit à Gallus de s'attribuer le bénéfice de cette grande destinée et aux Chrétiens de prétendre que le poëte avait voulu annoncer la naissance du Christ. Dans tous les cas, comme on le voit, la question reste assez douteuse.

1. *Epist.*, 258.

Christ que le poëte avait voulu parler. On racontait qu'au plus fort de la persécution de Dèce, trois païens du midi de l'Italie furent convertis en lisant Virgile et qu'ils vinrent s'offrir au martyre[1]. Dans son discours aux Pères du concile de Nicée, Constantin n'hésita pas à s'appuyer sur la quatrième églogue et à en traduire la plus grande partie pour établir la divinité du Christ. L'opinion qui faisait de Virgile un voyant et un apôtre reçut ainsi une sorte de consécration solennelle. Elle n'a guère été contestée au moyen âge. Il était d'usage alors, dans certains pays, que le jour de Noël on réunît dans la nef de l'église tous les prophètes qui avaient annoncé la venue du Christ et qu'on les invitât l'un après l'autre à venir répéter leurs prédictions devant le peuple. Après Moïse, Isaïe, David et les autres personnages de l'ancienne loi, on appelait Virgile : « Allons, lui disait-on, prophète des gentils, viens rendre témoignage au Christ[2]. » Aussitôt Virgile s'avançait « orné de riches vêtements, sous les traits d'un jeune homme[3] », et il prononçait ces mots, qui ne sont qu'une variante légère d'un des vers de son églogue : « Une race nouvelle descend du ciel sur la terre[4]. »

Assurément cette opinion, prise à la lettre, est fausse. Le Christ n'est pas né en 714, sous le consulat de Pollion, il est né une quarantaine d'années plus tard : l'erreur

1. Tillemont, *Hist. eccles.*, III, 331. On sait aussi que Dante raconte que Stace a été converti par la lecture de la quatrième églogue. Le poëte de la *Thébaïde*, rencontrant Virgile dans le purgatoire, le remercie de lui avoir fait connaître la vérité et le salue en lui disant : *Per te poeta fui, per te Cristiano.*

2. Vates, Maro, gentilium,
Da Christo testimonium ! (Du Cange, III, 255.)

3. *Virgilius juvenali in habitu, bene ornatus...*

4. Ecce polo demissa solo nova progenies est

Comparez *Bucol.*, IV, 7.

serait inexcusable chez un prophète. Heyne fait remarquer aussi qu'à l'exception de quelques passages, les origines et l'inspiration de l'églogue de Virgile sont tout à fait païennes. Ce qu'il chante n'est après tout que le vieil âge d'or des légendes, les fleurs et les fruits qui naissent sans culture, les chênes qui distillent le miel, le raisin qui pend aux buissons, les troupeaux qui rapportent d'eux-mêmes au berger leurs mamelles pleines, etc. Ces images sont bien connues; elles viennent des poëtes grecs et non des livres saints. Il y a pourtant un côté par lequel la quatrième églogue peut être rattachée à l'histoire du Christianisme : elle nous révèle un certain état des âmes qui n'a pas été inutile à ses rapides progrès. C'était une opinion accréditée alors que le monde épuisé touchait à une grande crise, et qu'une révolution se préparait qui lui rendrait la jeunesse. On ne sait où cette idée avait pris naissance, mais elle s'était bientôt répandue partout. Les sages de l'antiquité avaient coutume de partager la vie de l'univers en un certain nombre d'époques, et pensaient qu'après ces époques écoulées le cycle entier recommençait; or, à ce moment, les prêtres, les devins, les philosophes, séparés sur les autres questions, s'accordaient à croire qu'on était arrivé au terme d'une de ces longues périodes, et que le renouvellement était proche. Pendant que les disciples de Pythagore et de Platon établissaient que, la grande année étant finie, les astres allaient tous se retrouver dans la position qu'ils occupaient à l'origine des choses [1], les haruspices étrusques lisaient dans le ciel que le dixième et dernier siècle venait de commencer [2], et les orphiques prédisaient l'avénement prochain du règne de Saturne, c'est-à-dire le retour de l'âge d'or [3]. Les oracles sibyllins s'étaient imprégnés de

1. Serv., *Bucol.*, IV, 4. — 2. Censorinus, *De die nat.*, 17 — 3. Serv., *Bucol.*, IV, 10.

ces opinions et les avaient répandues dans le peuple. Ils jouissaient alors d'une grande vogue. Ceux que Tarquin avait achetés de la sibylle de Cumes et que Rome consulta si pieusement pendant tant de siècles, n'existaient plus : ils avaient péri sous Sylla, dans l'incendie du Capitole. On en avait fait chercher d'autres dans les villes de l'Italie méridionale, de la Grèce et de l'Asie pour les placer dans le Capitole nouveau[1]. Cette recherche contribua sans doute à les mettre en crédit; il en arriva de tout l'Orient, où ils étaient fort nombreux, et jusqu'au moment où Auguste les fit poursuivre et jeter au feu, Rome en fut inondée. Ainsi, de quelque côté qu'on prêtât l'oreille, on n'entendait alors que la voix des devins ou des sages qui annonçait l'approche des temps nouveaux. Ces prédictions s'adressaient à des malheureux qui venaient de traverser les guerres civiles, qui avaient assisté aux proscriptions et qui éprouvaient le besoin de se consoler des misères de la vie réelle par ces tableaux chimériques des prospérités de l'avenir; elles ne pouvaient manquer d'être avidement accueillies. Il régnait alors partout une sorte de fermentation, d'attente inquiète et d'espérance sans limite. « Toutes les créatures soupirent, disait saint Paul, et sont comme dans le travail de l'enfantement[2]. » Le principal intérêt des vers de Virgile est de nous garder quelque souvenir de cette disposition des âmes. Il est d'autant plus important de la connaître que le Christianisme en a profité : les philosophes, les haruspices, les Chaldéens, travaillaient pour lui à leur insu; toutes ces prophéties qui enflammaient les imaginations malades lui préparaient des disciples. Grâce à elles, on le souhaitait sans le connaître, et c'est ainsi que, dès qu'il parut, les pauvres, les méprisés, les malheureux, tous

1. Alexandre, *Orac. Sibyll.*, II, p. 180. — 2. *Ad Rom.*, VIII, 22.

ceux qui ne vivaient que de ces espérances confuses et qui attendaient avec anxiété la réalisation de leurs rêves devinrent pour lui une si facile conquête.

C'est seulement dans ce sens qu'on a raison de faire de Virgile une sorte de précurseur du Christianisme. Il était de ceux qui lui frayèrent le chemin et l'aidèrent, sans le savoir, à s'emparer du monde. Dante a exprimé cette pensée par une image saisissante, quand il le compare « à l'homme qui s'en va dans la nuit, portant derrière lui un flambeau dont il ne profite pas, mais qui éclaire ceux qui le suivent ». S'il n'était pas chrétien lui-même, ses écrits disposaient à l'être ; aussi le Christianisme ne l'a-t-il jamais traité tout à fait en étranger. Une légende qui fut répandue au moyen âge racontait que saint Paul, en passant à Naples, s'était fait conduire au tombeau de Virgile. « L'apôtre, ajoutait-on, s'arrêta devant le mausolée et versa sur la pierre une rosée de larmes pieuses. — Quel homme j'aurais fait de toi, dit-il, si je t'avais trouvé vivant, ô le plus grand des poëtes [1] ! » Virgile fut en effet une des âmes les plus chrétiennes du paganisme. Quoique attaché de tout son cœur à l'ancienne religion, il a semblé quelquefois pressentir la nouvelle, et un Chrétien pieux pouvait croire qu'il ne lui manqua, pour l'embrasser, que de la connaître.

1. Ad Maronis mausoleum
Ductus, fudit super eum
Piæ rorem lacrimæ.
« Quem te, inquit, reddidissem,
Si te vivum invenissem,
Poetarum maxime ! »

Voyez Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, I, p. 128 et sq.

CHAPITRE CINQUIÈME

LE SIXIÈME LIVRE DE L'ÉNÉIDE.

Virgile a consacré tout un livre de l'*Énéide*, le sixième, à raconter la descente d'Énée aux enfers. Ce livre n'est pas tout à fait nécessaire au développement de l'action, quoiqu'il y soit habilement rattaché ; le poëme pouvait à la rigueur s'en passer, le poëte a tenu à l'écrire. Il voulait nous faire savoir l'idée qu'il se faisait de l'état des âmes après la mort. Ce sujet préoccupait sa pensée et agitait son imagination. Il l'avait abordé sans y être contraint, il mit tous ses soins à le bien traiter. C'est une des parties de son ouvrage dont il devait être le plus satisfait, puisqu'il en donna lecture à l'empereur et à sa famille ; ce fut peut-être celle qui frappa le plus les Romains. Servius trouve que nulle part Virgile n'a montré plus de science, et il nous apprend que les érudits avaient composé sur ce livre un certain nombre de traités spéciaux où ils essayaient d'en expliquer les difficultés [1]. Ces traités, si nous les avions conservés, ne nous auraient pas probablement appris grand'chose : ils n'ont pas empêché Servius de s'égarer souvent dans ses explications. Mais nous avons, pour saisir la pensée du poëte, un moyen plus sûr que de consulter ses commentateurs. Comme il a dû suivre ici sa méthode ordinaire, qui consiste à ne rien

1. *Totus quidem Virgilius scientia plenus est, in qua hic liber possidet principatum... adeo ut plerique de his singulis hujus libri integras scripserint pragmatias.* (Servius, *Æn.*, VI, *proœm.*)

inventer de lui-même et à s'appuyer toujours sur les opinions de ses contemporains ou les traditions du passé, il convient de chercher d'abord quelles vicissitudes avait traversées, chez les Romains, la croyance à la vie future et ce qu'on en pensait vers les dernières années de la république. Nous replacerons ainsi l'œuvre de Virgile à son temps, et nous serons plus sûrs de la comprendre.

I

Croyances des anciens Romains à la persistance de la vie.— Comment ils se représentaient d'abord la vie future. — Introduction à Rome des croyances étrangères. — Opinions des Étrusques. — Légendes grecques. — Systèmes des philosophes. — L'épicurisme. — Raisons de son succès. — Pourquoi il est en décadence au commencement de l'empire.

La croyance que la vie persiste après la mort n'est pas une de celles qui naissent tard chez un peuple et qui sont le fruit de l'étude et de la réflexion. Les anciens avaient remarqué qu'au contraire elle semblait plus profondément enracinée chez certaines nations barbares : les Gaulois, par exemple, n'hésitaient pas à prêter de l'argent, à la seule condition qu'on le leur rendrait dans l'autre vie, tant ils étaient sûrs de s'y retrouver [1] ! Les Romains non plus n'avaient pas attendu de connaître Pythagore et Platon pour être assurés que l'homme ne meurt pas tout entier. Cicéron nous dit qu'aussi haut qu'on remonte dans l'histoire de Rome, on trouve des traces de cette croyance, qu'elle existait déjà à l'époque où l'on s'avisa de faire les plus anciens règlements civils et religieux, et qu'on ne

1. Valère-Maxime. II, 6. 10.

comprendrait pas sans elle les cérémonies des funérailles et les prescriptions des pontifes au sujet des tombeaux [1].

L'origine en est la même dans tous les pays : elle naît partout de la répugnance que cause à l'homme l'idée de l'anéantissement absolu. Elle n'est donc d'abord qu'un instinct, mais un instinct invincible, que d'autres raisons ne tardent pas à fortifier. Selon Cicéron, ce qui la répand surtout et l'accrédite, ce sont les apparitions nocturnes, et la foi que leur accordent des âmes naïves qui ne savent pas encore remonter de l'effet à la cause [2]. Quand on croyait voir la nuit les parents et les amis qu'on avait perdus, on ne pouvait pas douter qu'ils ne fussent vivants. Achille, après avoir vengé Patrocle, s'endort près de la mer retentissante, plein de douleur et de regret. Pendant son sommeil il voit son ami qui vient lui réclamer un tombeau. « Dieux bons ! s'écrie-t-il dès qu'il se réveille, il subsiste donc jusque dans les demeures d'Hadès quelque reste de vie [3] ! » Cette réflexion devait venir à l'esprit de tous les gens qui avaient cru voir un mort dans leurs rêves, et ce qui avait été à l'origine une des causes de la croyance à l'immortalité de l'âme en resta jusqu'à la fin pour beaucoup de personnes la preuve la plus sûre. Elle était même devenue si populaire, qu'un Père de l'Église, saint Justin, n'a pas hésité à s'en servir [4]. Toute l'antiquité a cru fermement à ces apparitions [5]. Beaucoup en avaient grand' peur ; quelques-uns les souhaitaient comme un moyen de se rapprocher un moment des êtres chéris qu'ils avaient perdus. Tantôt on leur demandait de vouloir bien venir visiter les vivants

1. *Tusc.*, I, 12. — 2. *Tusc.*, I, 13. — 3. *Iliade*, XXIII, 100. — 4. S. Justin, *Apol.* I, 18. — 5. Voyez, sur cette croyance, Friedlænder, *Sittengesch. Roms*, III, p. 640 et sq.

qu'ils avaient aimés. « Si les larmes, leur disait-on, servent à quelque chose, montre-toi à nous dans les songes [1]. » Tantôt on priait humblement les puissances de l'enfer de ne pas mettre d'obstacle à ces voyages. « Mânes saints, dit une femme qui vient de perdre son mari, je vous le recommande ; soyez-lui indulgents pour que je puisse le voir aux heures de la nuit [2]. » Des gens qui croyaient avec cette assurance que les morts venaient s'entretenir avec eux n'avaient pas besoin qu'on leur démontrât l'immortalité de l'âme, puisque, pour ainsi dire, ils la voyaient. Aussi avaient-ils grand'peine à se figurer qu'on n'en fût pas convaincu comme eux. « Toi qui lis cette inscription, fait-on dire à deux jeunes filles sur leur tombe, et qui doutes de l'existence des Mânes, invoque-nous, après avoir fait un vœu, et tu comprendras [3]. »

On a donc cru de tout temps à Rome que l'homme continue d'exister après la mort; mais de quelle façon s'est-on d'abord représenté cette persistance de la vie ? Comme on n'arriva pas du premier coup à séparer nettement l'âme et le corps, on supposa qu'ils continuent à vivre ensemble dans le tombeau [4]. Ce fut à Rome, comme ailleurs, la première forme que prit la croyance à l'immortalité, et là aussi elle s'est survécu à elle-même : elle a donné naissance à des usages, à des préjugés qui ont duré plus qu'elle et dont quelques-uns subsistent encore. La trace en était surtout restée dans les rites des funé-

1. *Corp. inscr. lat.*, II, 4427 : *Lacrimæ si prosunt, visis te ostende videri.* — 2. Orelli, 4775 : *Ita peto vos, Manes sanctissimæ, commendatum habeatis meum conjugem, et velitis huic indulgentissimi esse horis nocturnis ut eum videam.* — 3. Orelli, 7346 : *Tu qui legis et dubitas Manes esse, sponsione facta invoca nos et intelliges.* — 4. Cic., *Tusc.*, I, 16 : *sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum.* Voyez le premier chapitre de la *Cité antique* de M. Fustel de Coulanges.

railles, que les Romains conservèrent pieusement, quoiqu'ils ne fussent plus conformes à leurs opinions nouvelles. On disait encore au temps de Virgile et plus tard, qu'on enfermait l'âme avec le corps dans le tombeau, même quand on croyait qu'elle était ailleurs [1]; on saluait toujours le mort, à la fin de la cérémonie, en lui disant trois fois : « Porte-toi bien. » On ne manquait pas, quand on passait près de l'endroit où il reposait, de répéter la vieille formule : « Que la terre te soit légère ! » On venait en famille, les jours de fête, y célébrer des repas, dont on pensait bien que le mort prenait sa part. Cicéron blâme cette coutume, qui ne lui semble pas convenir à des sages [2], mais les inscriptions nous prouvent que tout le monde alors la respectait. On s'occupait surtout avec un soin extrême de cette dernière demeure qui devait contenir l'homme tout entier, et qu'on ne pouvait rendre assez convenable et assez sûre. Les gens superstitieux ne pouvaient s'empêcher de craindre que, s'ils étaient privés de sépulture ou si on ne les enterrait pas selon les rites consacrés [3], leur âme ne restât errante, qu'elle ne pût jouir de ce repos éternel qui était pour la plupart d'entre eux ce qu'il y avait de plus souhaitable dans l'autre vie. Aussi se donnaient-ils beaucoup de mal pour se préparer d'avance un tombeau et surtout pour s'en assurer la possession exclusive. Ils espéraient le garantir de toute usurpation et de toute insulte, en citant la loi dans leurs épitaphes, en rappelant les amendes auxquelles les spoliateurs sont condamnés. Tantôt ils cherchent à les effrayer par des menaces terri-

1. Virg., *Æn.*, III, 67 : *animamque sepulcro Condimus.* — 2. *De fin.*, II, 32. — 3. Sur cette importance des rites des funérailles pour le repos éternel, voyez Hertzberg, *De diis Rom. patriis.* Les pythagoriciens aussi croyaient qu'il fallait être enseveli d'une certaine façon pour être heureux après la mort. (Plut., *De genio Socr.*, p. 585.)

bles : « Que celui qui aura violé cette sépulture éprouve la colère des dieux [1] ; qu'il meure le dernier des siens [2]. » Tantôt ils se font humbles et suppliants pour être mieux écoutés : « Fossoyeur, dit un pauvre affranchi qui a fait enterrer sa femme au bord d'un champ, prends bien garde : c'est ici qu'elle dort [3]. » Ces inquiétudes qui tourmentent les Romains de l'empire comme ceux de la république étaient un héritage du passé ; elles remontaient au temps où l'on croyait que l'âme et le corps reposent ensemble et que la tombe est véritablement « la demeure éternelle où doit se passer l'existence [4] ». Le Christianisme, qui était certes fort éloigné de ces opinions, ne parvint pourtant pas du premier coup à détruire des usages dont l'origine était si lointaine et les racines si profondes. On conserva longtemps l'habitude de venir dans les églises célébrer par des festins la mémoire des martyrs. Saint Augustin nous parle avec colère de ces gens « qui boivent sur le tombeau des morts, et qui, servant des repas à des cadavres, s'ensevelissent vivants avec eux [5]. » On vit des Chrétiens oublier assez leurs doctrines pour donner encore à leur sépulture le nom de « demeure éternelle [6] ». On continua pour la protéger d'y graver des inscriptions pleines de prières et de menaces : « Je vous en conjure, par le jour redoutable du jugement, respectez cette tombe. Que celui qui l'outragera soit anathème ; qu'il partage le sort du traître Judas [7]. » Assurément, la plupart de ceux qui parlaient ainsi, et qui témoignaient tant de souci pour leur dépouille mortelle, ne se souve-

1. Orelli, 7340. — 2. Orelli, 4790. — 3. Orelli, 7403. — 4. *Corp. inscr. lat.*, I, 1108 : *Domum æternam ubi ævum degerent.* — 5. *De moribus eccles.*, 34, 76. — 6. *Corp. inscr. græc.*, 9303. — 7. Voyez Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, I, p. 288. Un seigneur franc avait fait graver sur la plaque extérieure de son tombeau ces paroles hautaines . « *Tempore nullo volo hinc tollantur ozza* (*ossa*)

naient plus de quelles vieilles croyances leur étaient venus ces préjugés. Cependant ces croyances elles-mêmes n'ont pas péri partout. Il s'en trouve des restes dans quelques pays qui sont demeurés plus fidèles à l'esprit du passé. Une chanson klephte prête à un guerrier mourant ces mots que n'aurait pas désavoués un Romain de l'époque des rois : « Mes fils, creusez-moi dans la montagne une tombe spacieuse où je repose tout armé et prêt au combat. Laissez une petite fenêtre ouverte à droite pour que les hirondelles m'annoncent le retour du printemps et que les rossignols m'apprennent que mai est en fleur [1]. »

Avec le temps, cette croyance naïve que l'existence continue d'une façon obscure au fond de la tombe, que le mort y est enfermé tout entier, qu'il y conserve les besoins et les passions qu'il éprouvait pendant sa vie, sans disparaître tout à fait, finit par se modifier. L'habitude qui s'établit de brûler les cadavres, au lieu de les ensevelir, aida l'esprit à concevoir que l'homme est composé de plusieurs parties qui se séparent quand il meurt. Cette poignée de cendres qu'on recueillait à grand'peine sur le bûcher ne pouvait plus le contenir tout entier [2]; on eut la pensée qu'il devait rester quelque part autre chose de lui : c'était ce qu'on appelait son ombre, son simulacre, son âme; et l'on supposa que toutes les âmes étaient réunies ensemble au centre de la terre. Cette opinion dut naître d'assez bonne heure; elle est certainement antérieure à une superstition fort ancienne et très-curieuse

Hilperici », et à l'intérieur ces mots plus humbles . « *Precor ego Hilpericus non auferantur hinc ozza mea.* » Cette tactique est assez curieuse. Il avait tâché d'intimider d'abord les profanateurs ; mais si ce moyen ne réussissait pas, s'ils ouvraient la tombe, il essayait de les arrêter par ses prières.

1. Fauriel, I, p. 56. — 2. Lucain, *Phars.*, IX, 2 : *Nec cinis exiguus tantam compescuit umbram.*

que rapportent les écrivains de l'antiquité. Ils nous disent que lorsqu'on fondait une ville, on commençait par creuser un trou rond qui avait la forme d'un ciel renversé, et que chacun des habitants nouveaux venait y déposer une motte de sa terre natale. Le trou s'appelait *mundus;* le fond en était fermé par la pierre des mânes (*lapis manalis*) : on croyait que c'était une des portes de l'empire souterrain. Trois fois par an, le 24 août, le 5 octobre, le 8 novembre, on levait la pierre et l'on disait que le *mundus* était ouvert. Ces jours-là les âmes des morts venaient visiter leurs descendants. Pour leur faire honneur, on interrompait toutes les affaires, on ne livrait pas de bataille, on ne levait pas d'armée, on ne tenait pas d'assemblée populaire, on ne pouvait faire enfin que ce qu'ordonnait la plus impérieuse nécessité [1]. Cette superstition suppose qu'on croyait alors que le centre de la terre était le séjour commun des âmes. C'est là, disait-on, que sont situés les trésors de la mort que le terrible Orcus garde avec un soin jaloux [2].

Ces vieilles croyances subirent bientôt d'autres modifications. A mesure que Rome se trouvait en rapport avec ses voisins, elle empruntait quelque chose de leurs coutumes et de leur manière de voir. On a remarqué que les Romains, si résolus dans l'exécution de leurs desseins politiques et militaires, étaient singulièrement timides pour tout le reste. Aucun peuple n'a plus facilement cédé aux idées des autres. Elles ont toujours fait une certaine impression sur eux, même quand elles se trouvaient en contradiction formelle avec les leurs. La religion romaine, on l'a déjà vu, supposait que dans le repos de la tombe on est plus heureux et l'on devient meilleur; elle

1. Preller, *Röm. Myth.*, p. 456, et *Corp. inscr. lat.*, I, p. 373. — 2. *Mortis thesauri. Orcinus thesaurus.* Voy. Preller, *loc. cit.*

donnait aux morts le nom de purs et de bons (*manes*). Les Étrusques, au contraire, les croyaient malheureux et malfaisants. Ils supposaient qu'ils se plaisent à faire le tourment des hommes, qu'ils aiment le sang et qu'ils exigent qu'on leur sacrifie des victimes humaines. Ces opinions ont fini par pénétrer à Rome, quoique contraires à son génie et à ses croyances primitives. « Les morts, nous dit une ancienne inscription latine, ne sont agréables ni aux hommes ni aux dieux[1]. » Ce n'est pas ce que pensaient les vieux Romains, qui les invoquaient si volontiers comme les protecteurs naturels de leurs descendants. Les poëtes se conforment à ces opinions nouvelles quand ils nous représentent « la troupe pâle des Mânes, les joues creuses, les cheveux brûlés, errant le long des fleuves sombres[2] ». Ceux qu'on honorait autrefois comme de bons génies deviennent, dans l'imagination du peuple, les pourvoyeurs des enfers; on raconte que, « placés aux portes de l'Orcus, ils attirent les âmes vers l'Achéron, à la manière des cerfs agiles qui, par la force attractive de leurs narines, font sortir les reptiles de leurs retraites[3] ». Enfin on ne se contente plus de leur offrir des couronnes de violettes, des gâteaux arrosés de vin, ou, quand ils sont le plus irrités, quelques poignées de fèves : on leur donne du sang, puisqu'ils l'aiment; on fait lutter et mourir des gladiateurs autour des bûchers, et les gens riches, qui ne veulent être privés d'aucune satisfaction dans l'autre vie, ne manquent pas de fixer d'avance dans leur testament le nombre des malheureux qui doivent combattre à leurs funérailles. Ces opinions nouvelles, en s'établissant à Rome, n'effacèrent pas tout à fait les anciennes. Les unes et les autres continuent

1. *Corp. inscr. lat.*, I, 818 : *Mortuus nec ad deos nec ad homines acceptus est.* — 2. Tibulle, I, 10, 37. — 3. Lucrèce, VI, 764.

à vivre ensemble, et l'on ne paraît pas éprouver le besoin de les mettre d'accord. Tantôt on se figure les morts malveillants et cruels; on les prie humblement de ne pas nuire, d'épargner les parents et les amis qui leur survivent[1]; ou bien on leur désigne des victimes, on leur confie sa vengeance, on place dans leurs tombes des noms gravés sur des plaques de plomb avec des formules d'imprécation, pour qu'ils se chargent de les exécuter[2]. Tantôt, au contraire, on semble les regarder comme des intercesseurs qui plaident auprès des dieux la cause de ceux qui les implorent, et on leur attribue à peu près le même pouvoir que l'Église accorde aux saints. « Adieu, Donata, est-il dit dans une inscription, toi qui fus pieuse et juste, conserve tous les tiens[3]. » Sur une tombe espagnole on lit ces mots, qui seraient bien placés sur l'autel d'un martyr : « C'est ici qu'on invoque Fructuosus[4]. » Ainsi tout le monde admettait qu'il faut prier les morts, soit pour obtenir leur protection, soit pour les empêcher de nuire. On s'accordait à les croire très-puissants, et Servius nous dit sérieusement qu'on leur faisait jurer, quand ils descendaient aux enfers, de ne pas aider les parents qu'ils avaient laissés sur la terre à s'affranchir de leur destinée[5]. On croyait donc qu'avec leur secours un homme peut arriver à tenir tête au destin.

C'est de bonne heure aussi que les légendes grecques sur l'Élysée et le Tartare pénétrèrent à Rome. Il n'en pouvait être autrement : on peut dire que Rome rencontrait la Grèce à peu près sur toutes ses frontières; elle était voisine, au midi, des colonies ioniennes et achéennes; au

1. Orelli, 6206. — 2. *Corp. inscr. lat.*, I, 818, 819. — 3. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 283 : *Donata, pia, justa, vale, serva tuos omnes* — 4. *Corp. inscr. lat.*, II, 5052 : *Hic invocatur Fructuosus.* — 5. Servius, *Georg.*, I, 277.

nord. elle touchait à l'Étrurie, qui s'était faite à demi grecque. Les Étrusques avaient surtout bien accueilli ces fables sur les enfers, qui flattaient leur imagination sombre, et Charon était devenu une de leurs divinités les plus importantes; elles n'étaient pas moins populaires dans la Grande Grèce, depuis qu'on avait fait du lac Averne une des portes du royaume d'Hadès. Des deux côtés, elles devaient arriver vite aux Romains. Le théâtre dut aussi servir à les répandre. Il en était souvent question dans les tragédies de Sophocle et d'Euripide, qu'on transportait sur la scène de Rome, et quoique ces imitations ne nous soient parvenues qu'en lambeaux, on a remarqué que, lorsqu'il est question des enfers dans les pièces qui leur servent de modèles, les écrivains latins reproduisent l'original avec complaisance, et que même ils ne se font pas faute d'y ajouter [1]. On croit d'ordinaire, sur la foi de ces descriptions, que tous les Romains se figuraient la vie future comme la décrivaient les poëtes, et que c'était chez eux la croyance de tout le monde qu'après la mort les âmes se rendent dans le Tartare ou dans l'Élysée; il n'est pas sûr pourtant que ces légendes aient obtenu autant de crédit qu'on le pense. Ce qui en était le plus généralement accepté, c'étaient certains détails qui avaient frappé les imaginations, par exemple le passage de la barque fatale et l'existence du nautonier des morts. Dans des tombeaux découverts à Tusculum et à Préneste, et qui remontent aux guerres puniques, on a trouvé des squelettes qui tenaient encore dans les dents la pièce de monnaie destinée à payer Charon de sa peine [2]. Mais il est plus douteux que le reste de la légende ait occupé beaucoup de place dans les croyances du peuple. Il

1. Ribbeck, *Tragic. fragm. incert. fab.*, 73. — 2 Marquardt, *Röm. Altherth.*, v, 1, 355.

n'est guère question du Tartare et de l'Élysée que dans quelques inscriptions en vers, et le plus souvent ils n'y semblent être que des réminiscences poétiques auxquelles on attache peu d'importance. Un certain Petronius Antigenides, après avoir décrit sa vie dans son épitaphe, nous raconte en vers élégants qu'il est en train de parcourir les demeures infernales, qu'il se promène le long de l'Achéron, à la lueur des astres sombres qui luisent sur le Tartare[1]; puis il ajoute, en parlant de son tombeau : « Voici ma demeure éternelle; c'est ici que je repose, et j'y reposerai toujours[2]. » La contradiction est manifeste : si Petronius ne doit pas quitter sa tombe, il est clair qu'il ne visitera jamais le Tartare et l'Achéron ; mais il parle en poëte, et ces expressions ne sont chez lui qu'une sorte de langage convenu qu'il ne faut pas prendre à la lettre.

La philosophie n'arriva que très-tard à Rome, et, quand à son tour elle s'occupa de la vie future, elle trouva un public préparé à ses leçons par ce long travail populaire. Les croyances anciennes avaient jeté dans les esprits des racines si profondes, on les regardait comme si nécessaires au bonheur de l'humanité, qu'on n'était pas disposé à y renoncer facilement. Seulement les gens sensés, qui savaient bien qu'il ne suffit pas à une opinion d'être vieille pour être vraie, demandaient avec instance qu'on leur donnât de celle-là une autre preuve que son ancienneté. La plupart d'entre eux souhaitaient d'avance d'être convaincus; on les mettait évidemment à l'aise en leur montrant qu'ils ne s'étaient pas trompés, qu'il ne leur était pas nécessaire de se séparer du sentiment général, et qu'ils pouvaient continuer à croire par raison ce qu'ils

1. Nunc vero infernas sedes, Acherontis ad undas,
Tetraque Tartarei per sidera tendo profundi. (Orelli, 1174.)

2. Hæc domus æterna est; hic sum situs, hic ero semper.

avaient accepté jusque-là par instinct. C'est ce qui fit si bien accueillir, en général, les démonstrations que les philosophes donnèrent de l'immortalité de l'âme. Au fond, pourtant, elles étaient loin d'être concluantes. Des deux questions que Platon se pose et qui concernent la persistance de la vie et l'état des âmes après la mort, il avoue qu'il n'a pas réussi à résoudre entièrement la première. L'immortalité de l'âme reste pour lui plutôt une belle espérance qu'une vérité démontrée. « La chose vaut la peine qu'on se hasarde d'y croire ; c'est un beau risque à courir, c'est un noble espoir dont il convient de s'enchanter soi-même[1]. » Quant à la seconde, il n'essaye même pas de la traiter scientifiquement. Évidemment elle lui semble échapper à la philosophie et n'être plus de son domaine, puisqu'il ne s'appuie jamais, quand il en parle, que sur des légendes populaires. Pour essayer de savoir ce que peut devenir l'âme après qu'elle a quitté le corps, il n'a point recours aux procédés de sa dialectique ordinaire. Il allègue le témoignage de tables d'airain apportées de pays inconnus ou les révélations d'un ressuscité. C'est nous dire ouvertement que sur ces graves questions la science est muette, et que ce qu'on a de mieux à faire est de s'en tenir aux opinions du plus grand nombre. Sans doute, parmi ces fables dont il invoque l'autorité, Platon a soin de choisir celles qui lui semblent le plus raisonnables, et probablement aussi il les arrange avant de les citer ; mais il est certain qu'il ne les a pas inventées et même qu'il ne les accepte pas sans réserve. Il a grand soin de dire, toutes les fois qu'il s'en sert, qu'il n'en prend pas tout à fait la responsabilité : « Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites ne convient pas à un homme de sens[2]. » S'il tient

1. *Phédon*, p. 114. — 2. *Ibid.*

à les rapporter, c'est qu'il n'a rien de mieux à nous apprendre : « Tu regardes apparemment, fait-il dire à Socrate, tous les récits que je viens de faire comme des contes de vieilles femmes et n'en fais nul cas ; et nous aussi nous n'en tiendrions aucun compte si, après bien des recherches, nous pouvions trouver quelque chose de meilleur et de plus vrai [1]. »

Ces fables diffèrent quelquefois entre elles, et Platon en les reproduisant ne s'est pas donné la peine de les mettre d'accord. Il est pourtant un détail qu'on retrouve à peu près chez toutes et qu'il a grand soin de rapporter. Elles racontent qu'après la mort les âmes sont amenées devant des juges et traitées selon leurs mérites ; dès lors les enfers deviennent un lieu de punition pour les méchants et de récompense pour les bons. C'était une façon plus morale de comprendre l'autre vie ; elle convenait à l'idée que ces sociétés éclairées se faisaient de la justice divine ; elle plaisait beaucoup aux politiques, qui la regardaient comme un moyen efficace de contenir la foule [2] : aussi fut-elle acceptée avec faveur par tout le monde, et même introduite dans les vieilles légendes populaires, qui primitivement ne la connaissaient pas. La première conséquence qu'elle eut en se répandant fut d'augmenter encore la terreur que causait cette autre existence. L'obscurité qui l'entourait, les fables qu'on racontait sur elle, la rendaient déjà redoutable ; elle le devint davantage quand on y ajouta l'appareil de ce dernier jugement et les supplices qui en étaient la suite. Les arts s'exerçaient à en présenter d'horribles tableaux. La peinture aimait à reproduire les tourments qu'enduraient les morts dans le Tartare [3]. On avait introduit des revenants sur le théâtre

1. *Gorgias*, p. 527. — 2. Polybe, VI, 56. — 3. Plaute, *Capt.*, V, 4, 1 : *Vidi ego multa sæpe picta quæ Acheronti fierent cruciamenta.*

qui décrivaient en termes effrayants les lieux qu'ils venaient de quitter. « Me voici, leur faisait-on dire ; j'arrive à grand'peine de l'Achéron par un chemin sombre et pénible. J'ai traversé des cavernes formées d'énormes roches pointues qui pendent sur la tête, au milieu de l'épaisse et lourde obscurité des enfers. » Et Cicéron nous raconte que ces vers pompeux faisaient frissonner tout ce public de théâtre, dans lequel se trouvaient des femmes et des enfants [1]. Ce n'étaient pas seulement les enfants et les femmes, le peuple et les ignorants qui étaient émus de ces peintures ; les gens instruits et distingués n'échappaient pas entièrement à l'effroi qu'elles causaient. Platon, qui écrivait pour eux, a présenté de cette autre vie des tableaux qui n'étaient pas faits pour les rassurer. Il décrit, lui aussi, avec une grande vigueur les supplices réservés à ceux qui sont condamnés par les juges : « Des êtres à l'aspect hideux, au corps de flamme, leur lient les pieds, les mains, la tête ; les jettent à terre, les écorchent à coups de fouet, les traînent sur des épines, en disant aux ombres qui passent la raison pour laquelle ils les traitent de la sorte et qu'ils vont les précipiter dans le Tartare [2]. » De telles menaces, exprimées avec cette énergie, devaient faire réfléchir les esprits timorés, et bien peu sans doute se trouvaient l'âme assez pure pour aborder sans quelque émotion ces terribles juges des enfers.

Ces frayeurs devinrent à la fin si intolérables, qu'une école philosophique, celle d'Épicure, se donna la tâche d'en délivrer l'humanité. « Il faut chasser avant tout la crainte des enfers, dit Lucrèce; elle empoisonne la vie jusqu'au fond du vase où nous la buvons, elle répand sur tout les ombres de la mort, elle ne nous laisse goûter

1. *Tusc.*, I, 16. — 2. *Rép.*, X, p. 616.

aucune joie pure et entière[1]. » Pour nous empêcher d'avoir peur des enfers, il emploie un moyen aussi simple que sûr, il les supprime; il essaye d'établir que l'âme suit la destinée du corps et qu'elle s'éteint avec lui. Dès lors nous voilà débarrassés de cette attente inquiète de l'avenir, qui faisait notre tourment. S'il est vrai « qu'une fois l'existence dissipée, on ne se réveille jamais de ce sommeil de glace[2] », nous n'avons plus de raison de nous préoccuper de ce qui suit l'existence. « Avons-nous éprouvé quelque mal au temps passé, quand les armées de Carthage se précipitaient sur l'Italie, quand le bruit des armes retentissait jusqu'au ciel, et que sur la terre et sur les mers tous les mortels se demandaient sous quels maîtres ils allaient tomber? — Eh bien, lorsque nous aurons cessé de vivre, lorsque l'âme et le corps, dont l'union forme notre être, se seront séparés, nous n'existerons plus, il n'y aura plus rien qui puisse nous rendre le sentiment et troubler notre tranquillité, même quand le ciel, la terre et la mer se mêleraient ensemble[3]. » C'était vraiment un coup de maître pour cette doctrine de l'anéantissement absolu, qu'on accusait de réduire l'humanité au désespoir, que de se présenter au contraire comme lui apportant la paix et le repos. Du même coup elle se donne tous les avantages que s'étaient toujours attribués ses adversaires, et leur renvoie tous les reproches dont ils l'avaient accablée. « L'homme, disait-on, ne peut pas vivre sans cette croyance consolante à une autre vie. » — « L'homme, répondait Épicure, ne vit pas quand il a toujours devant l'esprit la crainte des enfers, et ceux qui l'en délivrent sont véritablement ses consolateurs. » Il n'est pas douteux que cette tactique hardie et habile n'ait beaucoup servi au succès de la phi-

1. Lucrèce, III, 37 — 2. III, 817 — 3. III, 820.

losophie épicurienne. Vers la fin de la république, elle était dominante à Rome, au moins parmi les classes élevées; elle régnait dans cette aristocratie voluptueuse et légère qui marchait si gaiement vers sa ruine; elle s'étala un jour dans le sénat, où César osa dire, sans être trop contredit, que la mort était la fin de toute chose, et qu'après elle il n'y avait plus de place pour la tristesse ni pour la joie[1]. Mais son triomphe ne fut pas de longue durée. Elle avait surtout réussi parce qu'elle promettait à ces âmes troublées de leur rendre le calme. Le leur donnait-elle en effet? C'était toute la question. Il est probable qu'on s'aperçut bientôt qu'il lui était difficile de tenir ses promesses. Sur ce point, le grand poëte lui-même qui l'avait célébrée avec tant de passion semblait par moments témoigner contre elle. Pour prouver qu'elle n'est pas aussi efficace qu'il le suppose, on pouvait invoquer son exemple. Malgré ses cris de victoire et « cette volupté divine » dont il est saisi quand il contemple le système d'Épicure, on sent qu'il porte au fond du cœur une amertume secrète, dont son maître ne l'a pas guéri. On ne retrouve pas toujours dans ses vers cette sérénité qui lui semble l'attribut du sage et qui convient à ceux dont l'imagination n'est plus troublée de vaines fayeurs. Il est évident qu'il n'a pas pleinement joui lui-même de cette paix intérieure qu'il apportait aux autres; et si ces remèdes qui devaient rendre la santé au genre humain étaient impuissants sur un si grand esprit, quel effet pouvaient-ils produire sur la foule?

Les objections qu'on dut alors adresser à la doctrine

1. Salluste, *Catil.*, 51. Salluste, dans le discours qu'il a prêté à César, a reproduit les principaux arguments de son discours véritable. Ce qui prouve qu'il y parlait réellement de l'autre vie et qu'il disait à peu près ce que Salluste lui fait dire, c'est que Cicéron mentionne cette opinion et la réfute très-mollement dans sa quatrième *Catilinaire*.

d'Épicure revivent pour nous dans un remarquable traité de Plutarque. Il y montre qu'elle ne peut pas donner le bonheur qu'elle promet (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*). Selon lui, Épicure ne fait que déplacer le mal qu'il prétend guérir : pour nous délivrer de la crainte de la mort qui trouble l'existence, il nous ôte l'espoir de l'éternité, sans lequel on ne peut vivre. Que gagne-t-on à remplacer les terreurs des enfers par l'effroi du néant? Comme le désir d'exister (ὁ πόθος τοῦ εἶναι) est de tous nos désirs le premier et le plus fort, et que l'homme supporte mieux encore la menace de souffrir que la perspective de n'être plus, il se trouve que nous nous sentons beaucoup plus malades après qu'Épicure nous a guéris. « Quand il nous arrive quelque malheur, dit Plutarque aux épicuriens, vous n'avez qu'un recours à nous offrir, l'anéantissement de tout notre être. C'est comme si quelqu'un venait dire dans une tempête aux passagers épouvantés qu'il n'y a plus de pilote, qu'il ne faut pas compter sur l'aide des Dioscures pour apaiser les vents et calmer les flots, et que cependant tout est le mieux du monde, puisque la mer ne peut tarder à engloutir le navire ou à le briser sur les écueils. Ce sont là les consolations ordinaires d'Épicure aux malheureux. — Vous espérez, leur dit-il, que les dieux vous sauront gré de votre piété; quel orgueil! La nature divine étant immortelle et immuable, n'est susceptible ni de courroux ni de pitié. Maltraités par la vie présente, vous comptez être plus heureux dans la vie future; quelle erreur! Tout ce qui se dissout perd le sentiment et ne peut plus éprouver ni bien ni mal. — C'est sur ces belles promesses que vous me conseillez de me réjouir et de faire bonne chère[1] ! » Il est donc insensé de croire qu'on

1. Plut., *Non posse suaviter vivi sec. Epic.*, p. 1103.

peut consoler ceux qui souffrent et les accoutumer à regarder la mort sans terreur en leur annonçant que la vie n'a pas de lendemain. « Ce n'est pas Cerbère ou le Cocyte qui rendent la mort effrayante, c'est la menace du néant, et ceux-là sont les vrais ennemis de l'homme, les plus opposés à son repos et à son bonheur, qui veulent lui persuader qu'il n'y a pas après la vie de retour possible à l'existence [1]. »

Il n'est pas douteux que ces objections n'aient été souvent faites à l'épicurisme par les Romains et ne lui aient enlevé beaucoup d'adeptes. D'ailleurs les temps lui devinrent bientôt contraires. Lorsqu'à la veille des proscriptions, les esprits, attristés déjà par les malheurs publics, éprouvèrent le besoin de se préparer aux désastres qu'on prévoyait, l'espoir du néant ne leur parut plus suffisant pour soutenir leur courage. Précisément Cicéron faisait paraître alors ses *Tusculanes*, où il expose avec tant d'éclat les opinions de Platon sur la vie future. Cet admirable ouvrage montrait à quelle philosophie il faut s'adresser pour se donner du cœur et attendre la mort sans crainte; il dut produire une impression profonde sur des lecteurs que les événements disposaient à le comprendre et à le goûter. Non-seulement il entraîna tous ces disciples douteux d'Épicure dont Lucrèce nous dit qu'ils se vantent d'être sceptiques par forfanterie, tant qu'ils sont heureux et bien portants, et qu'ils s'empressent au premier revers d'aller sacrifier dans les temples [2], mais nous savons aussi qu'il fit hésiter les plus résolus. Si Atticus lui-même, quoique épicurien obstiné, se trouvait ému, ébranlé, en lisant le livre de son ami, beaucoup d'autres, mieux préparés que lui et sentant leurs forces se retremper dans ces nobles doctrines, devaient dire, comme

1. Plut., *Non posse suaviter*, p. 1106. — 2. Lucrèce, III, 46.

l'auditeur de Cicéron : « Personne ne m'arrachera de l'âme mes espérances d'immortalité[1] ! » Ainsi, vers le commencement de l'empire, cette génération malheureuse qui vit périr la république et qui supporta les proscriptions, partie de l'épicurisme, s'en détachait peu à peu pour se diriger vers d'autres systèmes ou revenir à ses vieilles croyances. — C'est pour elle que le sixième livre de l'*Énéide* fut écrit.

II

Le sixième livre. — D'où viennent les incohérences qu'on y remarque. — Entrée d'Énée dans les enfers. — Le Tartare. — L'Élysée. — Le système du monde. — Difficulté d'accorder ensemble les diverses parties du sixième livre.

Si nous nous contentions d'étudier le sixième livre comme une œuvre littéraire, nous n'aurions que des motifs d'admirer ; mais quand on y cherche un ensemble d'opinions et de doctrines, et qu'on veut savoir le sentiment véritable de Virgile sur l'état des âmes après la mort, on est moins satisfait. Ces beaux tableaux qui, pris isolément, nous enchantent, ne s'accordent pas très-bien ensemble. La pensée de l'auteur n'est pas toujours aisée à saisir ; il faut souvent la compléter et la corriger pour la comprendre, et l'on y rencontre des contradictions que tous les efforts d'une critique complaisante et sagace ne parviennent pas à expliquer.

Cette obscurité et ces incohérences tiennent à des

1. *Tusc.*, I, 32 · *Me nemo de immortalitate depellet.*

causes diverses[1]. La plus importante est celle que j'ai déjà signalée en parlant de la religion de Virgile : il a voulu faire entrer dans le sixième livre, comme partout, des éléments d'âge et d'origine différents, et il ne lui a pas été toujours possible de les concilier. Comme, en décrivant les enfers, il ne voulait pas seulement faire une œuvre de lettré, mais de croyant, il ne s'est pas contenté d'écrire un récit d'imagination, un de ces romans où l'auteur tire ses inventions de lui-même et qui lui font d'autant plus d'honneur qu'il a plus inventé. Il n'a pas cherché à intéresser son lecteur par la nouveauté de ses peintures; c'était au contraire son dessein de ne paraître lui rien dire qu'il ne connût : il voulait le placer en face de lui-même et réveiller en lui l'émotion que lui causait la pensée de la vie future. Il est donc parti de l'opinion commune ; il a essayé de représenter cette autre existence à peu près comme on se la figurait autour de lui. Au commencement de son récit il invoque les divinités des morts : « Qu'il me soit permis, leur dit-il, de répéter ce que j'ai entendu dire. Puissé-je, sans blesser votre puissance, dévoiler les secrets ensevelis au sein de la terre profonde et ténébreuse[2]. » De qui a-t-il donc appris ce

1. Les difficultés que présente le sixième livre sont très-bien exposées par Conington (*Virg. op.*, lib. VI, *proœm.*). Une des raisons qui font que l'*Énéide*, en l'état où nous l'avons, n'est pas toujours très-claire, c'est la manière dont travaillait le poëte. On a la preuve qu'il a repris les divers livres à différentes époques, y ajoutant des incidents nouveaux que son imagination ou les événements lui fournissaient. C'est ainsi que dans le sixième livre, le passage sur Auguste (790), où il est question de la défaite des Garamantes, n'a pu être composé que la dernière année de la vie de Virgile. Celui sur César et Pompée (827), qui contient un vers incomplet, n'a pas dû être lu devant Auguste. Il est probable aussi qu'il a été fait à part et provisoirement placé à un endroit où il ne convient guère. Ces remaniements, auxquels l'auteur n'a pu mettre la dernière main, ont dû ajouter à la confusion. — 2. VI, 264.

qu'il va raconter? Quelle est cette autorité qu'il invoque et dont il tient à se couvrir? On a prétendu qu'il faisait allusion à l'enseignement caché qu'on donnait dans les mystères, et qu'il voulait nous décrire la vie future ainsi qu'on la montrait aux initiés d'Éleusis. C'est l'hypothèse célèbre de Warburton, qui déjà semble avoir été soupçonnée par les critiques de l'antiquité [1]. Elle est malheureusement beaucoup plus séduisante que vraisemblable. Virgile n'était pas initié lorsqu'il écrivit le sixième livre; et quand il l'aurait été, est-il probable qu'un homme aussi pieux que lui se serait permis de divulguer ce qui ne devait pas être connu des profanes? Sans doute on ne peut nier absolument qu'il ne se trouve dans le sixième livre quelques détails empruntés aux mystères, mais Virgile n'en a pu dire que ce qu'en savait tout le monde, ce qui à la longue en avait transpiré, malgré les recommandations des prêtres et les menaces prononcées contre les indiscrets. C'est ailleurs qu'en général il va chercher ses renseignements. Il les prend à deux sources différentes: les traditions populaires, conservées par les poëtes ou les savants, et les systèmes des philosophes qui, comme Platon, ont interprété les vieilles légendes. Voilà d'où il a tiré ce qu'il demande la permission de redire. S'il a pris tant de soin de recueillir ces témoignages, s'il en parle

1. Servius (*Æn.*, VI, 136), dit: « *Inferos subire hoc dicit sacra celebrare Proserpinæ,* » ce qui fait croire qu'on assimilait la descente aux enfers à la célébration des mystères de Cérès. Il ne faudrait pas conclure, de la permission que Virgile demande aux dieux avant de dévoiler les secrets des enfers, qu'il soit question des mystères et du secret qu'on imposait aux initiés. Il parle des dieux comme Horace (*Carm.*, I, 3, 21); comme Pedo Albinovanus, dans son poëme sur la navigation de Germanicus (Sénèque, *Suasor.*), il semble croire que l'audace de l'homme les irrite et les inquiète, qu'ils se méfient de sa curiosité, et qu'ils sont mécontents qu'il cherche à découvrir ce qu'ils ont caché à ses regards.

avec tant de solennité, c'est qu'il les regarde presque comme des révélations divines; il se fait fort, avec leur aide, « de découvrir les secrets enfermés dans les profondeurs de la terre ». Dans tous les cas, il a tenu à nous bien prévenir qu'il n'invente pas ce qu'il va nous raconter et que nous n'y trouverons que ce qu'il a entendu dire, *sit mihi fas audita loqui!* Homère et Dante ont fait comme lui ; mais leur situation n'était pas la même que la sienne : l'un vivait dans une époque encore jeune, où l'on n'avait pas eu le temps de songer beaucoup à ces grands problèmes ; les contemporains de l'autre y avaient sans doute beaucoup réfléchi, mais comme ils étaient enchaînés à des dogmes précis et retenus par une autorité rigoureuse, ils n'avaient rien imaginé que dans le sens de leurs croyances. Les deux poëtes avaient donc à leur disposition des éléments qui concordaient à peu près ensemble; Virgile, au contraire, travaillait sur des matériaux qui différaient profondément entre eux. On vient de voir par quelles vicissitudes la conception de la vie future avait passé à Rome et les changements qu'elle avait subis dans le cours des âges. Il était bien difficile que le poëte pût entièrement accorder les anciennes croyances des Romains avec leurs opinions nouvelles ; il l'était plus encore qu'il parvînt à unir ces traditions populaires avec les systèmes imaginés par les philosophes ; et comme il voulait pourtant qu'on retrouvât quelque chose des uns et des autres dans son poëme, il ne pouvait guère éviter de se contredire. C'est la manière dont il faut expliquer et résoudre la plupart des difficultés qu'on rencontre dans le sixième livre.

Là, comme ailleurs, Virgile se met à la suite d'Homère, mais il ne le suit que de loin, et dès les premiers pas il se trouve amené à modifier son modèle pour l'accommoder aux idées de son pays et de son temps. Homère a placé

le séjour des morts à l'extrémité de l'immense Océan : « C'est là qu'habitent les Cimmériens, qui sont toujours cachés dans les brouillards. Jamais le soleil ne les regarde de ses rayons, ni quand il gravit le ciel semé d'astres, ni quand il redescend vers la terre des hauteurs célestes ; une triste nuit s'étend toujours sur ces malheureux mortels [1]. » Virgile n'envoie pas son héros chercher les enfers aussi loin. On croyait beaucoup en Italie que les grottes du lac Averne étaient une des ouvertures du royaume infernal. Cette opinion, qu'accréditaient les phénomènes volcaniques dont ce pays est le théâtre, était fort ancienne: Annibal, en traversant la Campanie, s'était détourné de sa route pour y sacrifier [2]. Plus tard, Lucrèce combattit cette superstition avec une ardeur qui montre combien elle était alors répandue et puissante [3]. Mais il la combattit sans succès; elle dura jusqu'à la fin du paganisme, et un document religieux des dernières années du IVe siècle nous apprend que, sous Valentinien III, les dévots partaient encore de Capoue en procession, le 27 juillet, pour visiter « les enfers de l'Averne [4] ». C'est par là qu'Énée pénètre dans le séjour des morts. Virgile n'ignorait pas ce qu'il perdait à suivre cette tradition : il se privait de ce lointain mystérieux du récit homérique qui séduit l'imagination ; mais il y gagnait de s'appuyer sur la foi populaire, et c'est ce qu'il cherche avant tout. Ce premier changement en amène nécessairement beaucoup d'autres. Le pays des Cimmériens se défend par l'Océan qui l'entoure et les ténèbres qui le cachent. L'Averne est a deux pas de Pouzzoles et de Naples, dans un des pays les plus fréquentés du monde. Quand on se décide à y placer l'entrée des enfers, il convient de leur rendre de quelque

1. *Odyss.*, XI, 13. — 2. Tite-Live, XXIV, 12. — 3. Lucrèce, VI, 740 — 4 Mommsen, *Inscr Neap.*, 3571.

açon ce prestige de l'inconnu qu'on leur a fait perdre ; il faut surtout les protéger contre les entreprises des curieux : plus on les rapproche de nous, plus il est nécessaire d'en rendre l'accès difficile. Il ne l'est pas pour les morts : « Nuit et jour est ouverte la porte de Pluton », où s'engouffrent les âmes de ceux qui ont vécu [1]. Mais les vivants n'y pénètrent pas ; « c'est à peine si Jupiter accorde cette faveur à quelques enfants des dieux qui la méritent par leur vertu [2] ». Énée est de ce nombre. Les dieux lui permettent de cueillir dans la forêt le rameau d'or qui doit charmer les puissances infernales, et pendant que sous ses pieds la terre mugit, que les collines chancellent, que les chiens hurlent dans l'ombre, précédé par la Sibylle et présentant aux fantômes la pointe de son épée, il se jette résolûment dans la sombre caverne. Elle le conduit au vestibule des enfers, dont toute une armée de monstres garde l'entrée. L'énumération qu'en fait Virgile est curieuse ; elle nous annonce déjà le système qu'il va suivre dans toutes ses descriptions : à côté des inventions des plus anciennes mythologies qu'il a grand soin de conserver, des Titans, des Gorgones, des Harpyies, des Centaures, de l'hydre de Lerne qui pousse d'horribles sifflements, de la Chimère armée de flammes, des Songes qui se cachent dans les branches d'un orme immense, il place des allégories dont quelques-unes sont évidemment d'un autre âge, la Discorde, la Guerre, la Pauvreté, la Faim, la Vieillesse, les pâles Maladies, les Remords vengeurs, et même les Joies malsaines de l'âme (*mala mentis Gaudia*) qui toutes abrégent la vie et pourvoient l'enfer d'habitants. La porte franchie, toutes les difficultés ne sont pas vaincues ; il faut encore passer les fleuves infernaux. Ces fleuves qui, chez Homère, arrosent le pays des morts,

1. VI, 127. — 2. VI, 129.

l'entourent neuf fois, chez Virgile, pour en défendre l'accès. Le poëte s'est bien gardé d'omettre le vieux nautonier Charon, dont le nom était si populaire. Il le représente comme un vieillard énergique, grossièrement vêtu, avec une barbe longue et négligée et des yeux qui lancent des flammes. Les morts se pressent autour de lui, « aussi nombreux que tombent dans les forêts les feuilles desséchées aux premiers froids de l'automne ». Tous demandent à passer les premiers, « tous tendent les mains avec amour vers la rive opposée ». C'est là qu'ils doivent enfin trouver un séjour tranquille après les orages de la vie. Les premiers peuples, nous l'avons vu, faisaient de la tombe l'asile du repos éternel, et ils concluaient naturellement qu'on ne peut jouir de ce repos que si l'on a été enseveli. Plus tard, on l'a placé dans les enfers ; mais la seconde opinion, quoique fort différente de l'autre, s'est accommodée de quelque manière avec elle. Tout en admettant que le tombeau n'est plus la demeure où l'âme et le corps habitent ensemble pendant l'éternité, on a maintenu la nécessité de la sépulture. Il faut avoir été enseveli pour passer le Styx, et ceux qui n'ont pas obtenu sur la terre les derniers honneurs doivent se résigner à errer cent ans le long du rivage avant d'être admis dans la barque sombre. C'est un exemple curieux de la persistance obstinée des vieux préjugés et de la manière habile dont ils savent se glisser et se faire une place dans les croyances nouvelles et contraires.

Au delà du Styx commencent véritablement les enfers. Énée y rencontre d'abord le tribunal devant lequel toutes les âmes doivent comparaître : Minos, entouré de jurés qu'il a tirés au sort, comme un préteur romain, interroge les morts sur leurs actions. Virgile a dû accepter avec empressement cette idée que dans l'autre vie au moins chacun est traité comme il le mérite, et que l'homme y

trouve enfin la justice à laquelle il a droit. Il faut avouer pourtant que les décisions de Minos ne nous paraissent pas toujours irréprochables : on voudrait, par exemple, qu'il accordât de meilleures places à ceux qui sont morts pour leur pays ou qui ont été injustement condamnés au dernier supplice. Platon nous donne, dans ses dialogues, une bien plus haute idée de la justice des enfers. Si Virgile a fait autrement, c'est une preuve de plus qu'il n'a pas toujours devant les yeux un idéal philosophique, et qu'avant tout il tient à se rattacher à l'opinion commune. Après le jugement, les morts se rendent dans les demeures qui leur sont assignées : ordinairement on n'en distingue que deux, le séjour des méchants et celui des bons, le Tartare et l'Élysée; Virgile en ajoute un troisième, qui participe des deux autres. On ne sait d'où il tenait cette innovation [1], mais quelle qu'en fût l'origine, elle était de nature à lui plaire, et l'on comprend qu'il l'ait bien accueillie. S'il est naturel que les esprits violents et extrêmes, comme les stoïciens et les jansénistes, qui ne veulent pas admettre qu'il y ait des fautes légères et qui les punissent toutes avec la même rigueur, n'éprouvent pas le besoin d'introduire cette région intermédiaire dans les enfers, elle convient beaucoup aux âmes tendres, comme Virgile, qui sont disposées à traiter les faiblesses humaines avec plus d'indulgence. Du reste, il est loin d'en faire un lieu de délices. Ceux qui l'habitent ne sont punis d'aucun châtiment, mais ils

1. Platon semble y faire quelque allusion quand il dit : « Er donnait d'autres détails qu'il est superflu de rappeler, au sujet des enfants morts peu de temps après leur naissance. » (*Rép.*, x, p. 615.) Ces enfants sont précisément placés par Virgile dans cette région intermédiaire des enfers. Du reste il règne assez de confusion dans tout ce que le poëte nous en raconte, et il ne nous dit pas si les âmes qu'il y place doivent y rester toujours. J'ai suivi les interprétations les plus vraisemblables.

ne sont pas heureux non plus. Leur existence est inerte et morne ; ils se promènent tristement dans ces plaines humides, sous un ciel sans soleil, et lorsqu'ils passent le long de ces sentiers ombragés et solitaires où ils se cachent, ils ressemblent à la lune nouvelle « quand on la voit ou qu'on croit la voir se lever entre les nuages ». Ce sont en général ceux qui par leur faute ou celle du sort n'ont pas achevé leur destinée sur la terre, les enfants « que la mort a pris à la mamelle de leur mère avant d'avoir goûté la douce vie », les guerriers tombés sur le champ de bataille, les malheureux qui ont péri victimes d'injustes accusations, ceux aussi qui se sont frappés de leur main, « et qui, ne pouvant souffrir la lumière, ont rejeté l'existence ». La religion était très-dure pour eux : elle défendait qu'on leur rendît aucun honneur funèbre [1], comme plus tard le Christianisme les priva de ses dernières prières. Virgile les punit plus doucement ; leur châtiment consiste à regretter la vie dont ils se sont délivrés : « Qu'ils voudraient être rendus à la clarté des cieux et souffrir encore la misère et les durs travaux ! mais les destins s'y opposent. » A côté d'eux, et dans ce qu'il appelle le champ des larmes (*lugentes campi*), il place les héroïnes antiques qu'ont égarées de trop vives passions. La passion vient des dieux ; c'est un fléau que l'humanité subit sans en être tout à fait responsable. Aussi se contente-t-il de les montrer errant à l'écart dans des forêts de myrtes et portant au cœur leurs blessures toujours nouvelles.

Au sortir de cette région moyenne, la route se divise ; le chemin de gauche conduit au Tartare. Énée ne visite

1. Au moins pour ceux qui se pendaient (Serv., *Æn.*, XII, 603). Dans une inscription curieuse, un habitant de Sassina laisse par testament cent sépultures à ses concitoyens ; mais il excepte de ce bienfait ceux qui se sont pendus. (Orelli, 4404.)

pas le séjour des méchants, il l'entrevoit seulement de la porte, et la Sibylle, qui le connaît, lui en fait la description. C'est toujours la vieille prison de Jupiter, avec sa triple enceinte, ses portes d'airain, sa tour de fer forgée par les Cyclopes, ses cachots « qui plongent sous les ombres deux fois autant qu'il y a d'espace de la terre au ciel ». Virgile, d'après son système ordinaire, y a renfermé des criminels qui appartiennent à des âges divers et à des civilisations différentes. Ce sont d'abord les anciens ennemis des dieux, les Titans, précipités par la foudre au fond de l'abîme, les Lapithes, Salmonée, Ixion, Titye, tous les méchants et les impies des anciennes légendes; puis ceux qui ont commis spécialement des fautes contre la loi romaine, le patron qui a fait tort à son client, l'affranchi qui a trahi son maître, l'adultère qui a été frappé par le mari qu'il outrageait, le citoyen qui a pris les armes contre son pays, le magistrat prévaricateur, l'intrigant obéré qui a vendu sa patrie et l'a jetée sous le joug d'un maître orgueilleux [1]; enfin ceux qui se sont rendus coupables d'un crime contre l'humanité, les frères qui ont détesté leurs frères, les mauvais riches « qui ont couvé d'un œil jaloux les trésors qu'ils avaient amassés et n'en ont pas fait part à leurs proches ». Nous touchons presque aux vertus chrétiennes, et nous voilà bien loin de ces crimes mythologiques que le poëte énumérait tout

1. Les commentateurs trouvaient qu'en énumérant ces diverses catégories de criminels, Virgile semblait faire allusion à son temps, et ils s'étonnaient qu'en face d'Auguste il osât aussi formellement condamner ceux qui prennent part à des guerres civiles ou qui attentent à la liberté de leur pays. Mais Auguste ne devait pas être choqué de cette sincérité. Horace ne se gêne pas pour appeler la guerre civile un crime (*Carm.*, I, 2, 29), et pour dire que le triumvirat fut funeste à Rome (*ibid.*, II, I, 3). Auguste lui-même faisait l'éloge de Caton et disait que celui qui défend l'ordre établi est un bon citoyen et un honnête homme (Macrobe, *Sat.*, II, 4, 18).

à l'heure. Virgile n'est pas à l'aise dans la description des supplices infligés à tous ces criminels. Il est difficile d'en inventer qui répondent à l'idée qu'on se fait du Tartare, et l'imagination du doux poëte n'est pas de celles qui se complaisent dans ces conceptions cruelles. Il se contente le plus souvent de reproduire les châtiments que les légendes rapportaient et que les poëtes avaient décrits. Le seul qui semble nouveau, c'est la nécessité qu'il impose au coupable d'avouer ses fautes. Il n'a rien gagné à les cacher avec tant de soin pendant sa vie, Rhadamante l'oblige à les révéler après sa mort et le punit par la honte d'une confession publique.

Après ce regard jeté sur le Tartare, Énée arrive enfin au séjour des bons, qui est le but de son voyage. C'est là qu'il doit trouver son père qu'il veut revoir encore une fois et consulter sur sa destinée. Pendant qu'il le cherche, le poëte lui fait parcourir les différents groupes des bienheureux et profite de l'occasion pour nous les montrer. Ici encore il est fidèle à sa méthode et mêle aux souvenirs de la fable des idées et des tableaux qu'il emprunte à la philosophie la plus élevée. Il place dans l'Élysée les rois des temps mythologiques, « héros magnanimes, nés dans des siècles meilleurs », et à côté d'eux les prêtres qui ont accompli fidèlement leurs devoirs, les poëtes dont les chants ont été dignes des dieux, enfin les bienfaiteurs de l'humanité, « ceux qui en inventant les arts ont embelli la vie, et ceux qui, par les services qu'ils ont rendus aux hommes ont laissé d'eux un souvenir immortel ». Dans la façon dont il décrit leur existence, Virgile s'inspire tout à fait des anciennes traditions, il revient au temps où l'on ne pouvait imaginer après la mort qu'une sorte de continuation de la vie. Les habitants de l'Élysée ne connaissent guère d'autres plaisirs que ceux dont ils jouissaient sur la terre. « Les uns se livrent aux exercices

de la palestre et luttent entre eux sur le sable doré; les autres frappent la terre en mesure et chantent des vers... Ceux qui aimaient les chars et les armes, qui élevaient dans les pâturages des chevaux au poil luisant, conservent ces goûts au delà de la tombe. A gauche et à droite, d'autres prennent leur repas sur le gazon et chantent en chœur un joyeux pæan à l'ombre d'un bois de lauriers aux douces senteurs. » Qu'ont-ils vraiment de mieux que lorsqu'ils étaient en vie? Ils sont délivrés de quelques soucis vulgaires : « aucun d'eux n'a de demeure fixe; ils habitent au milieu des bois touffus, sur le penchant des rivages, dans les prairies où les ruisseaux entretiennent la fraîcheur. » Ils jouissent, dans ces demeures heureuses, d'une paix et d'un repos dont Virgile a voulu nous donner une idée par l'harmonie calme de ses vers. Ils possèdent pour eux des astres et un soleil particuliers, plus brillants que les nôtres; ils respirent un air plus large, ils sont inondés d'une lumière pure. Jusque-là Virgile ne s'écarte pas des descriptions ordinaires de l'Élysée; tout ce qu'il nous dit, il avait pu le lire dans les vieux poëmes qui racontaient la descente d'Hercule et de Thésée aux enfers : c'est bien ainsi que ces époques reculées et naïves se figuraient la vie des bienheureux. Mais, après avoir reproduit fidèlement ces tableaux antiques, il ajoute quelques traits qui ne lui viennent pas de la même source et trahissent des temps plus jeunes. Il convient d'en parler avec un peu plus d'étendue que du reste : c'est la partie la plus neuve et la plus admirée du sixième livre.

Depuis que dans la Grèce et à Rome on avait pris goût à la philosophie, on mettait parmi les plaisirs les plus vifs l'étude de la nature et la découverte de ses lois. Mais on s'apercevait aussi que la nature ne laisse pas facilement saisir ses secrets, et comme, à mesure qu'on s'éle-

vait, l'horizon semblait toujours s'étendre, et que chaque question résolue ne faisait qu'augmenter le nombre des questions à résoudre, les esprits sincères qui se livraient à ces recherches éprouvaient plus d'impatiences et de regrets que d'orgueil et de joie, et se sentaient moins heureux de ce qu'ils étaient parvenus à connaître qu'attristés de ce qui leur restait à savoir. « Il n'est personne, disait Plutarque, parmi ceux qui désirent avec ardeur posséder la vérité, qui puisse ici-bas se rassasier d'elle à souhait, car le corps interpose entre elle et la raison une sorte de nuage qui les empêche de la distinguer. C'est pour cela que, semblables à des oiseaux, ils veulent toujours s'envoler vers le ciel[1]. » Là, au moins, rien ne troublera plus leur regard ; ils seront placés dans la pleine lumière et saisiront toute la vérité. C'est ainsi qu'on fut amené à faire de la contemplation du monde et de ses lois le plaisir le plus délicat de la vie future et la plus belle récompense du sage. Dans le *Songe de Scipion*, Cicéron nous dit que ceux qui ont sauvé, défendu, agrandi leur patrie, habiteront après leur mort un séjour réservé où ils jouiront d'un éternel bonheur ; et ce bonheur, qu'il décrit, consiste surtout à promener les yeux sur l'univers, à en admirer les merveilles, à suivre les mouvements des astres, à entendre l'harmonie des sphères, à contempler enfin sans voile ce que de la terre nous ne pouvons qu'entrevoir[2]. C'est aussi l'occupation du père d'Énée, et, quand son fils vient le visiter, il s'empresse de lui faire part des connaissances qu'il a acquises depuis qu'il habite l'Élysée et lui dévoile le système du monde.

Ce système, que Virgile développe en vers admi-

1. *Non posse suaviter vivi sec. Epic.*, p. 1105. — 2. Cic., *Rép.*, VI, 7, et *Tusc.*, I, 20.

rables, n'est pas tout à fait celui d'une école particulière : il venait de Pythagore. Platon, et, après lui, presque toutes les sectes philosophiques importantes, à l'exception des épicuriens, en avaient adopté les parties essentielles. Varron l'avait fait connaître aux Romains dans son grand ouvrage des *Antiquités divines*, et il y faisait le fond de ses doctrines religieuses [1]. C'était aussi celui qu'accueillaient le plus volontiers les gens éclairés qui s'occupaient de philosophie à leurs moments de loisir ; en sorte qu'au milieu de cette confusion d'opinions et de doctrines diverses, il semblait que ce fût un des points sur lesquels on fût arrivé à se mettre d'accord [2]. On admettait généralement que l'univers est animé d'une sorte de vie intérieure, qu'un souffle divin, répandu dans toutes ses parties, les pénètre, les vivifie, et met en mouvement la masse entière. C'est ce qu'on appelait l'âme du monde. D'elle vient tout ce qui vit et respire. Les âmes des hommes ne sont aussi qu'une émanation, une parcelle détachée de l'âme universelle. Malheureusement ce principe divin, tombant dans le corps et forcé de s'associer avec lui, perd dans ce mélange une partie de sa vertu. « Cette prison obscure, qui enferme l'âme, l'empêche de voir le ciel d'où elle vient », et la mort même, en la délivrant de son esclavage, ne peut pas lui rendre toute sa pureté. Dans ce séjour sur la terre, dans ce contact avec le corps, elle s'est altérée, elle a contracté des souillures dont il faut qu'elle se lave. La purification dure mille ans ; c'est le temps nécessaire pour que les taches soient entièrement effacées et que l'étincelle du feu divin, qui est notre âme, revienne à sa pureté pre-

1. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 6. — 2. Cette doctrine se retrouve dans Cicéron (*Rép.*, VI, 8) ; dans Horace (*Sat.*, II, 2, 79) ; dans Pline l'ancien (II, 26).

mière. Dieu l'appelle ensuite sur les bords du fleuve Léthé afin qu'elle y boive l'oubli, et la renvoie sur la terre animer un nouveau corps. De cette manière l'Élysée contient à la fois ceux qui ont vécu et ceux qui doivent vivre, ou plutôt les uns et les autres se confondent, puisque la vie doit recommencer pour chacun mille ans après la mort. Anchise en profite pour donner à son fils le spectacle de toute sa postérité depuis les rois d'Albe jusqu'à ce jeune Marcellus qui fut si amèrement pleuré d'Auguste; c'est une occasion pour Virgile de nous faire un tableau rapide et merveilleux de l'histoire de son pays.

Il faut vraiment se faire violence et s'arracher à l'impression de ces beaux vers pour s'apercevoir que cette nouvelle description de la vie future ne ressemble pas tout à fait à celle qui nous a été d'abord présentée et qu'il est difficile de les accorder ensemble. En réalité, il y a deux enfers distincts dans le sixième livre. Le poëte a pris les éléments du premier dans les légendes populaires de la Grèce ou de Rome ; nous y retrouvons Cerbère, Charon, Minos et Rhadamante, le Tartare et l'Élysée. Les morts y sont placés dans des demeures différentes d'où il semble bien qu'ils ne doivent plus sortir : jusqu'à la fin le vautour dévorera le cœur immortel de Titye, et les bienheureux célébreront leurs danses et leurs banquets dans les lieux enchantés qu'ils habitent. On ne voit pas que personne y soit soumis à aucune purification. L'âme d'Anchise n'a pas eu besoin d'être lavée des souillures inévitables que communique le corps, puisque nous la trouvons établie au séjour du bonheur éternel presque au lendemain du jour où elle a quitté la terre. Transportés brusquement de leur demeure terrestre aux enfers, les morts y conservent le souvenir entier de leur vie passée. L'existence paraît continuer pour eux sans interruption ; ils gardent fidèlement toutes leurs affections et

toutes leurs haines : Didon, toujours furieuse, détourne les yeux d'Énée qui a causé sa perte ; Anchise tend les bras à son fils et lui fait par habitude un peu de morale [1]. Tout est changé dans la dernière partie du sixième livre, et c'est vraiment un enfer nouveau que le poëte nous fait visiter. Il semble d'abord qu'il y représente les âmes réunies dans un même lieu : cette foule d'ombres légères, ces nations innombrables qui voltigent en murmurant autour du Léthé, sont entièrement confondues ensemble, et il n'est plus question de ces demeures distinctes dans lesquelles Virgile les a d'abord distribuées [2]. Elles ont toutes besoin d'être purifiées, et la seule différence qui existe en elles, c'est que les expiations qu'on leur impose ne sont pas tout à fait les mêmes. « Les unes, suspendues en l'air, sont battues des vents ; les autres, au fond d'un gouffre, lavent leurs souillures, d'autres s'épurent par le feu » ; mais le terme de cette expiation est le même pour toutes : après mille ans écoulés elles sont redevenues pures et peuvent tenter de nouveau l'épreuve de la vie. L'immortalité n'est donc plus aussi entière que tout à l'heure ; ce n'est pas la même existence qui persiste et se prolonge à travers la mort, c'est une série d'existences nouvelles et distinctes qui recommencent à chaque fois. Aussi les âmes, dans ce nouveau séjour, ne semblent-elles plus aussi vivantes qu'elles l'étaient dans le champ des pleurs ou dans l'Élysée. Ce sont vraiment « ces ombres silencieuses » que le poëte saluait d'avance en commen-

1. VI, 693 : *Quam metui ne quid Libyæ tibi regna nocerent !* — 2. On a prétendu, pour tout arranger, que par un premier jugement des âmes, les très-bonnes et les très-méchantes étaient exemptes de toute purification et envoyées directement au Tartare ou dans l'Élysée. Mais à quoi sert, dans ce cas, ce séjour intermédiaire que Virgile a si longuement décrit ? D'ailleurs le poëte fait très-positivement entendre que tout le monde est soumis à quelque expiation (VI, 736 et 742).

çant son récit. Les autres ne méritaient guère ce nom; elles parlent au contraire avec tant de plaisir, qu'il faut toujours que la Sibylle les interrompe et qu'elle arrache Énée à ces entretiens infinis; celles-ci, quoique réunies en troupe innombrable, font à peine autant de bruit que les abeilles qui bourdonnent un jour d'été en se posant sur les fleurs. Virgile nous les montre au moment où elles s'approchent du fleuve d'oubli; mais, en vérité, elles n'ont guère besoin d'y aller boire. Aucune d'elles ne paraît se souvenir de sa vie passée, ni avoir le sentiment de sa vie future. Elles passent devant le chef de leur race, portant déjà les insignes et les traits qui les font reconnaître, mais elles passent en silence, sans paraître rien voir, sans manifester aucune émotion. Ce sont, je le répète, deux enfers différents, dont l'un est plutôt emprunté aux croyances populaires, l'autre se rapporte davantage aux doctrines des philosophes. Si Virgile avait pu mettre la dernière main à son œuvre, il les aurait certainement mieux fondus ensemble; mais un critique affirme, je crois avec raison, qu'il ne serait pas arrivé à nous faire passer de l'un à l'autre sans surprise et à supprimer tout à fait les difficultés qui naissent de leur voisinage [1]. La contradiction était au fond même des choses : on pouvait la dissimuler, mais non la détruire.

Il est, du reste, assez vraisemblable qu'elle choquait moins les contemporains que nous. Ces éléments divers que Virgile a voulu mêler dans son poëme, chacun, en descendant en lui-même, les retrouvait dans ses croyances. Elles se composaient à la fois des souvenirs de l'enfance,

1. Conington, *loc. cit.* Le passage où Virgile a essayé d'unir ensemble ces éléments différents (VI, 742-746) est précisément le plus obscur du sixième livre, celui qui a donné lieu aux interprétations les plus diverses. On ne peut donc pas dire qu'il éclaire beaucoup la question.

des études de la jeunesse et des réflexions de l'âge mûr. Les opinions populaires qui s'insinuent les premières dans l'âme, et la trouvant vide, s'y installent à l'aise, en faisaient le fond. Sur cette première couche venaient se placer les connaissances et les idées qu'on devait à la philosophie, et, le plus souvent elles la recouvraient sans l'effacer. Comme les religions n'avaient alors ni dogmes précis, ni symbole arrêté, on éprouvait moins le besoin de se faire un corps de doctrines homogènes et de ramener tout ce mélange un peu confus à une rigoureuse unité. Il était donc assez difficile qu'on fût très-sensible à ces incohérences qui nous frappent dans l'œuvre de Virgile, parce qu'en réalité il s'en retrouvait quelque chose au fond de toutes les âmes.

III

Influence du sixième livre sur les contemporains. — Les Romains de l'empire croyaient-ils à la vie future ? — Renseignements que nous donnent à cet égard les inscriptions. — Idée qu'on se faisait de cette autre existence. — La prière pour les morts dans le paganisme. — Ce qu'il y avait de nouveau dans le sixième livre. — Rapprochements entre les opinions de Virgile et les doctrines chrétiennes.

On ne peut pas achever l'étude du sixième livre de l'*Énéide* sans se demander quelle impression il a dû produire sur les Romains qui le lisaient, et s'il est probable qu'il ait exercé quelque influence sur leurs opinions. Elle n'aurait guère été profonde, s'il était vrai, comme on l'a quelquefois prétendu, qu'en général, sous l'empire, on ne croyait pas à la vie future; mais les raisons qu'on en donne ne sont pas toutes convaincantes. On s'arme, pour le prouver, de certains aveux des écrivains de ce temps

qui n'ont pas le sens et la portée qu'on leur accorde. Quand Sénèque et Juvénal soutiennent que personne n'a plus peur de Cerbère, et qu'on ne croit pas que tous les morts de l'univers passent le fleuve sombre sur une seule barque[1], ils veulent dire que les légendes populaires ont beaucoup perdu de leur crédit, et non pas qu'on nie l'immortalité de l'âme. Ne pouvait-on pas plaisanter sur Cerbère et Charon, refuser d'admettre qu'après la mort les âmes traversent le Styx, et croire pourtant qu'elles continuent quelque part d'exister? En réalité, il n'y a qu'un seul écrivain de ce temps qui ait attaqué en face la croyance à la vie future, et osé prétendre qu'elle n'est « qu'une folie puérile ou une insolente vanité » : c'est Pline l'ancien. Dans un passage célèbre, il traite ceux qui la défendent comme de véritables ennemis du genre humain. « Malheureux, leur dit-il, quelle sottise est la vôtre de faire continuer la vie au delà de la tombe! Où se reposeront donc les créatures, si vous admettez que les âmes dans le ciel, les ombres dans les enfers, conservent quelque sentiment? Votre complaisance pour nos préjugés, votre crédulité nous fait perdre le plus grand bien de la vie humaine, qui est la mort. Vous redoublez les tristesses de notre dernière heure par les terreurs de l'avenir. En supposant qu'il soit doux de vivre, peut-il l'être d'avoir vécu? Laissez-nous plutôt consulter nos souvenirs et trouver dans la tranquillité qui a précédé notre existence l'assurance du repos qui la suivra[2]. » Pline est le seul alors qui s'exprime d'une façon aussi nette et aussi hardie; mais si les autres ne nient pas la persistance de la vie, il faut avouer qu'ils n'en parlent qu'avec beaucoup de réserves et d'hésita-

1. Sénèque, *Epist.*, 24, 18 Juvénal, II, 15 — 2 *Hist. nat.*, VII, 55 (56).

tions. L'immortalité de l'âme ne paraît être pour eux le plus souvent qu'une hypothèse ou qu'une espérance. Tacite, en adressant les derniers adieux à son beau-père Agricola, se contente de dire : « S'il est un lieu réservé aux mânes de l'homme juste ; si, comme le pensent les sages, les grandes âmes ne s'éteignent pas avec le corps [1]. » Les autres écrivains de ce temps s'expriment à peu près comme lui, et l'on comprend qu'au milieu de ces incertitudes il ne soit pas aisé de saisir leur véritable pensée.

Les inscriptions nous fournissent des renseignements à la fois plus complets et plus clairs que ceux qui nous viennent de la littérature. Il n'y a pas de question sur laquelle elles répandent plus de lumières. Comme la plupart de celles qui nous restent sont des épitaphes, les gens qui les ont fait graver ont été amenés à nous entretenir de leurs sentiments sur la vie future. Ils sont très-loin de s'accorder entre eux, et l'on voit bien qu'il régnait alors à ce sujet une grande variété dans les opinions. Quelques-uns nient l'immortalité de l'âme aussi résolûment que Pline, et par les mêmes arguments : « Tu n'étais pas autrefois, disent-ils au passant qui s'arrête devant leur tombe, tu existes maintenant, mais bientôt tu ne seras plus [2]. » Ils regardent donc le temps où nous vivons comme un éclair d'existence entre deux infinis de néant. Cette formule : « Je n'étais pas, je ne suis plus », *non fueram, non sum*, se trouve plusieurs fois employée [3]; et les plus résignés ou les plus malheureux ajoutent : « Je n'en suis pas fâché », *non mihi dolet* [4]. Cette perspective ne paraît pas les inquiéter. La mort qui

1. *Agricola*, 46. — 2. *Inscr. de l'Alg.*, 717 : *Non fueras, nunc es, iterum nunc desines esse.* — 3. Orelli, 4809-4810. — 4. Orelli, 4811.

les menace, et qui n'aura pas de réveil, n'est pour eux qu'un motif de plus de passer gaiement la vie : « Amis, disent-ils, pendant que nous vivons, vivons [1]. » Ou encore : « Bois, mange, amuse-toi, et viens nous trouver [2]. » Leur épicurisme est souvent très-grossier : « Tant que j'ai vécu, nous dit un vétéran de la cinquième légion, j'ai bu volontiers; vous qui vivez maintenant, buvez comme moi [3]. » Un autre nous apprend « qu'il a toujours passé la vie comme il convient à un homme libre », c'est-à-dire sans doute en menant une joyeuse existence, et il ajoute : « Ce que j'ai bu et ce que j'ai mangé, voilà maintenant tout ce qui me reste [4]. » Le fond de la pensée de tous ces amis des plaisirs faciles, épicuriens de pratique sinon de doctrine, c'est que la destinée s'achevant ici-bas, il faut se la faire aussi agréable que possible. Qu'ils le disent ou non, on peut les mettre sans scrupule parmi les gens qui ne croient pas à la vie future. Il est d'usage de ranger dans la même catégorie tous ceux qui, saluant dans la mort la fin de toutes les peines, le repos après les fatigues, s'en réjouissent comme du plus grand des bonheurs. Ce sentiment se retrouve souvent sur les tombes antiques; c'est celui qu'expriment d'ordinaire les gens qui n'ont pas eu à se louer de la vie. « Me voilà délivré de tout chagrin, nous dit un pauvre grammairien dont l'existence avait sans doute été très-dure, je jouis du calme de la mort [5]. » Un Parthe, après nous avoir raconté que de prisonnier il est devenu citoyen et qu'un caprice du sort le fait reposer en terre romaine, ajoute ces mots : « Tombe, sois hospitalière

1. Orelli, 4807 : *Amici, dum vivimus, vivamus.* — 2. *Corp. inscr. lat.*, II, 1877 : *Es, bibe, lude, veni.* — 3. Orelli, 6674 : *Dum vivi bibi libenter : bibite vos qui vivitis.* — 4. Orelli, 7407 : *Quod comedi et ebibi tantum meum est.* — 5. Orelli, 1197.

pour moi; c'est à toi que je devrai d'échapper à tous les soucis[1]. » Mais a-t-on le droit d'affirmer que ce repos souhaité par ces malheureux avec tant d'ardeur soit la même chose que le « sommeil éternel » qu'attendent les épicuriens? N'a-t-on pas vu tout à l'heure qu'il peut se concilier avec l'espoir de l'immortalité? Dans Virgile, les âmes qui se pressent autour de Charon sont impatientes de passer le fleuve, parce qu'elles espèrent trouver le repos sur l'autre rive, mais elles savent bien qu'elles se reposeront en continuant d'exister. Quand les chrétiens inscrivaient sur la tombe d'un fidèle « qu'il y dormait en paix », ils ne voulaient pas parler de « ce sommeil de glace » dont il n'y a pas de réveil, et la paix n'était pas pour eux l'anéantissement, mais la vie. Il serait donc téméraire de prétendre que ces gens qui parlent avec tant d'envie du repos de la mort entendent tous qu'il ne peut être obtenu que par la destruction de leur être, et de les mettre sans distinction parmi ceux qui ne croient pas à la vie future. Mais alors même qu'on le ferait, les croyants seraient encore, dans les inscriptions funéraires, plus nombreux que les sceptiques[2]. Le plus souvent elles affirment ou supposent la persistance de la vie. Les morts y demandent à leurs amis et à leur famille des services dont ils n'auraient pas besoin si tout devait finir pour eux avec cette existence; ils parlent des lieux qu'ils vont habiter, ils expriment la pensée que les parents qu'ils ont laissés sur la terre viendront les y rejoindre; cette espérance console aussi bien ceux qui survivent que ceux qui ne sont plus. « Ne pleure pas, ma mère », dit le mort; et la mère répond en demandant à son fils de venir au plus tôt la chercher pour qu'ils soient enfin

1. Orelli, 2982. — 2. Voyez Friedlænder, *Sittengeschichte Roms* III, p. 629.

réunis[1]. Ces croyances se retrouvent alors dans tous les rangs de la société; mais elles devaient être surtout répandues chez le peuple : ce sont les malheureux, les pauvres, les opprimés, qui ont besoin de croire que les injustices de la vie présente sont réparées ailleurs, qu'il y a quelque part une punition pour les méchants et des récompenses pour les bons. Suétone rapporte que, lorsqu'on sut à Rome la mort de Tibère, la foule se répandit dans les rues, « priant les dieux Mânes de précipiter son ombre dans le séjour des impies[2] ».

Mais si tous ces gens sont unis dans le sentiment que l'âme ne meurt pas avec le corps, ils ne se figurent pas tous de la même façon cette dernière demeure où doit se continuer la vie, et ne la placent pas au même endroit. Quelques inscriptions, surtout celles qui sont écrites en vers, parlent du Tartare et de l'Élysée; d'autres expriment de diverses manières la pensée qu'une fois le corps rendu à la terre, l'âme remonte vers sa source[3]. Elle doit résider désormais, soit dans les astres auprès des dieux, soit dans la partie la plus pure de l'air, soit dans l'espace qui s'étend entre la terre et la lune, et quelques-uns imaginent qu'elle est d'autant plus éloignée de la terre et rapprochée du ciel qu'elle a mené une existence plus vertueuse[4]. Cette croyance s'accrédite à mesure que se répand la doctrine stoïcienne. Nous la trouvons quelquefois exprimée avec une vivacité qui prouve combien on était heureux de s'y rattacher. « Non », dit un père sur la tombe de son enfant, « tu ne descends pas au séjour des

1. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 3864, 3981. Gruter, 376, 5. Orelli, 4662, etc. — 2. *Tiber.*, 75. — 3. Orelli, 7392 : *Naturæ socialem spiritum corpusque origini reddidit.* Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1804 : *In cineres corpus et in æthera vita soluta est.* — *Corp. inscr. lat.* III, 6384 : *corpus habent cineres, animam sacer abstulit aer.* — 4. Pline, *Paneg.*, 89.

Mânes, mais tu t'élèves vers les astres du ciel[1]. » Ce n'était pourtant encore que l'opinion des gens distingués qui avaient quelque accès à la philosophie, c'est-à-dire du petit nombre; le Christianisme en fit plus tard la croyance générale. Ce qui domine jusqu'à l'époque chrétienne, ce sont encore les plus anciennes opinions. La foule semble revenir avec une invincible opiniâtreté à la vieille manière de se figurer la persistance de la vie; elle est toujours tentée de croire que l'âme et le corps sont enchaînés ensemble dans la sépulture; elle soupçonne que le mort n'a pas perdu tout sentiment dans cette tombe où il est enfermé; elle cherche par tous les moyens à le consoler, à le distraire, à l'arracher à ce silence et à cet isolement éternel auxquels la nature a tant de peine à se résigner; elle veut le ramener et le maintenir parmi les siens, et si l'on ne peut plus le mêler tout à fait au mouvement et à l'activité des vivants, lui en donner au moins le spectacle. Un certain Lollius, sévir augustal d'une petite ville d'Italie, nous dit dans son épitaphe « qu'il s'est fait mettre au bord de la route pour qu'on pût lui dire en passant : Adieu, Lollius[2] », c'est-à-dire pour que quelque bruit de la vie arrivât encore jusqu'à lui. Voilà pourquoi les sépultures antiques étaient placées le plus souvent sur les grands chemins. La voie Latine et la voie Appienne en sont bordées à Rome, et c'est entre deux rangées de tombeaux que le voyageur entre encore aujourd'hui dans Ostie et dans Pompéi. Sur ces tombeaux on trouve souvent inscrits des dialogues dans lesquels le mort écoute et répond. Tantôt il prend la parole pour consoler sa famille éplorée, tantôt il remercie ceux qui l'ont salué en passant. « Adieu, Victor Fabianus. — Les dieux vous comblent de biens, mes amis; et vous aussi,

1. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 3421. — 2. Orelli, 4737.

voyageurs, les dieux vous protégent, pour vous remercier de vous arrêter un moment devant la tombe de Fabianus. Que votre voyage, que votre retour s'accomplissent sans accident. Et vous, qui m'apportez des couronnes et des fleurs, puissiez-vous le faire pendant de nombreuses années [1]. »

Ce qui est tout à fait remarquable, c'est l'insistance avec laquelle le mort réclame des siens et des étrangers ces derniers égards. Il joint, quand il le peut, des promesses à ses prières ; il fonde des legs pour récompenser ceux qui viendront à certaines époques lui apporter des libations et des fleurs ou qui prendront part aux repas célébrés près de ses cendres. S'il est pauvre, il demande au moins qu'on n'oublie pas ce salut qu'il est d'usage d'accorder à la tombe qu'on rencontre sur son chemin. « Vous qui passez, ne manquez pas de dire, avec un sentiment pieux: Que la terre te soit légère [2] ! » Il met une ardeur étrange à réclamer de tout le monde ce simple souvenir ; pour être sûr qu'on ne le lui refusera pas, il flatte, il implore, il supplie ; il promet au voyageur qui prononcera ces courtes paroles que les dieux récompenseront sa piété, qu'à son tour il obtiendra les honneurs qu'il accorde aux autres [3]. En voyant l'importance qu'il attache à cette formule banale, il vient à l'esprit qu'il devait lui prêter une certaine efficacité ; il croyait probablement que de quelque manière elle pouvait rendre son sort meilleur dans l'autre vie. Ce n'est donc pas tout à fait une simple politesse, dont il n'a que faire en ce moment, c'est un service et un secours

1. *Bull. de l'inst. arch.*, 1864, p. 154. — 2. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 782. — 3. Orelli, 7395 . *Quod quisque vestrum mortuo optavit mihi, id illi eveniat semper vivo et mortuo.* Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 3712 : *Quicumque viator transiens et dixeris huic tumulo : Rufine, ave, sit tibi terra levis; et post obitum idem tuum sit tibi terra levis.*

qu'il demande, et il faut voir dans ces mots si souvent répétés sur les tombes anciennes quelque chose qui ressemble à la prière pour les morts dans le Christianisme. Il en est de même des sacrifices qui doivent s'accomplir sur le tombeau et pour lesquels on prend d'avance tant de précautions. J'ai peine à croire qu'on se donnerait tant de mal pour en assurer la perpétuité, pour écarter tous les obstacles qui peuvent s'opposer à leur accomplissement, s'il ne s'agissait que d'une satisfaction de vanité. On devait penser aussi que le mort en recueillait quelque avantage plus réel, et rattacher de quelque manière son bonheur dans l'autre vie aux honneurs qu'on lui rendait sur la terre.

Il est donc très-probable que ces instances qu'on fait aux passants pour obtenir leurs prières, ces fondations pieuses pour s'assurer des sacrifices qui durent toujours, témoignent beaucoup moins du désir qu'on a de protéger sa mémoire contre l'oubli que des préoccupations et des inquiétudes causées à tout le monde par la crainte des enfers. Épicure n'était pas parvenu, comme il l'espérait, à en délivrer l'humanité. On se trouvait encore, au commencement de l'empire, dans la même situation d'esprit que Platon décrit en ces termes, quatre siècles auparavant. « Tu sauras que, lorsqu'un homme se croit aux approches de la mort, certaines choses sur lesquelles il était tranquille auparavant éveillent alors dans son esprit des soucis et des alarmes, surtout ce qu'on raconte des enfers et de leurs châtiments... Ces récits autrefois l'objet de ses railleries portent le trouble dans son âme [1]. » En ce terrible moment, on ne pouvait s'empêcher de faire un retour sur sa vie passée et de redouter les conséquences des mauvaises actions qu'on avait commises. « C'est alors »,

1. *Rép.*, I, p. 330.

disait Cicéron, dans une phrase qui semble chrétienne, « c'est alors qu'on éprouve plus que jamais le remords de ses fautes », *tum peccatorum maxime pœnitet* [1]. Il est probable que la religion intervenait quelquefois pour calmer les consciences effrayées. Un bas-relief du Louvre nous montre auprès du lit d'une femme qui vient d'expirer, et à côté de sa famille qui pleure, des prêtres et l'appareil d'un sacrifice [2]. Les mystères aussi avaient essayé de rassurer les âmes qu'effrayait ce grand inconnu. Ils donnaient aux initiés le spectacle de la vie future; ils leur annonçaient qu'après leur mort ils jouiraient de cette félicité qu'on leur avait fait entrevoir « et qu'ils passeraient l'éternité avec les dieux ». Mais ce furent surtout les charlatans, venus à Rome de toutes les contrées du monde, prêtres de toutes religions, magiciens et devins de toute sorte, qui surent tirer un grand profit des terreurs que causaient les enfers. Comme on pensait que, selon le mot de Platon, « c'est le plus grand des malheurs de descendre dans l'autre monde avec une âme criminelle [3] », ils se chargeaient de fournir aux coupables des purifications qui lavaient leurs fautes « et leur donnaient place, après la vie, parmi ceux qui conservent le souffle, le regard, la parole, et qui passent le temps à danser et à se réjouir dans la demeure d'Hadès [4] ». Ils vendaient des prières dont l'effet était infaillible, qui devaient désarmer les puissances infernales et les empêcher de s'opposer au passage de l'âme lorsqu'elle s'envolait vers le ciel [5]. On était si préoccupé de ce moment redoutable, on avait tant peur de cet avenir menaçant, qu'ils ne

1. *De divin.*, I, 30. — 2. Ce bas-relief a été étudié par Maffei dans son opuscule intitulé : *La religion de' gentili nel morire.* — 3. Platon, *Gorgias*, p. 522. — 4. Plut., *Non posse suav. vivi*, p. 1105. — 5. Arnobe, *Advers. gentes*, II, 13, 33, 62. C'est peut-être à quelque

manquaient pas de trouver des dupes qui leur payaient cher leurs recettes.

Il faut replacer le récit de Virgile au milieu de ces préoccupations pour se rendre compte de l'effet qu'il a dû produire. Ce n'était pas tout à fait pour ces âmes inquiètes une œuvre d'art ordinaire, et elles devaient y trouver un intérêt plus puissant et plus vivant que dans le reste de l'ouvrage. Il les entretenait de ces problèmes qui troublaient leur pensée; il ranimait en eux ces espérances et ces terreurs qu'on pouvait bien oublier un moment, quand on était livré à l'activité de la vie, mais qui, selon la réflexion de Platon, finissaient toujours par se réveiller. Ainsi le premier résultat du sixième livre a dû être d'exciter encore et de nourrir ces alarmes qui étaient alors générales, de pousser les esprits à s'inquiéter de plus en plus de l'état des âmes après la mort. Il est vrai que, si l'on n'en pouvait aborder la lecture sans émotion, on ne devait pas être non plus entièrement satisfait quand elle était finie. Ceux qui venaient y chercher la solution de leurs doutes et une réponse nette et définitive aux questions qu'ils se faisaient sur l'autre vie, ne l'y trouvaient pas. Virgile n'est pas un révélateur, et il aurait fallu l'être pour prétendre donner une description de la vie future qui fût acceptée de tous comme un dogme. Personne encore ne l'avait fait. Pour les prêtres, comme pour les philosophes, ce qui suit l'existence n'apparaissait que comme une sorte de rêve; tout ce qu'on en disait était plutôt du domaine de l'imagination que de la foi. Le poëte pouvait donc à la rigueur

cérémonie expiatoire, destinée à assurer le salut de l'âme, que fait allusion cette inscription de l'Algérie où on lit ces mots : *Tertullius mosoleum instituit ære suo, et patris et matris sororum et nepotis redemissionem fecit* (Renier, *Inscr. de l'Alg.*, I, 3741.)

imaginer les enfers comme il le voulait; il aima mieux partir des opinions populaires. Ces opinions, nous l'avons vu, étaient fort incertaines. Elles avaient changé plusieurs fois et, en se modifiant, s'étaient affaiblies. Il pensa néanmoins que ces vieilles légendes, malgré leurs incohérences et leur discrédit, pouvaient encore lui être utiles. On nous dit bien que les sages avaient cessé depuis longtemps d'y croire; mais les sages sont toujours en minorité dans le monde, et d'ailleurs il n'est pas sûr qu'ils en fussent aussi désabusés qu'ils le prétendaient. Quand des fables se sont imposées pendant des siècles à la croyance des hommes, elles ne s'effacent pas aisément de leur souvenir. Celles-là étaient de plus protégées contre l'oubli par des chefs-d'œuvre; la poésie et les arts les rendaient immortelles. Même quand la raison s'éloignait d'elles, elles restaient maîtresses de l'imagination et gardaient ainsi une partie de l'homme malgré lui. Ce qui prouve bien qu'elles n'avaient pas perdu tout crédit, c'est l'empressement que mettaient les philosophes, surtout les stoïciens, à s'autoriser d'elles et à les interpréter dans le sens de leurs systèmes. Ils espéraient, en agissant ainsi, faire profiter les doctrines nouvelles qu'ils voulaient émettre de ce respect qu'on accorde toujours involontairement aux choses anciennes. C'est aussi le dessein de Virgile : il pensait que son récit aurait plus d'autorité, s'il prenait soin de mêler toujours les traditions aux nouveautés et la philosophie à la fable.

Ce mélange est au fond la principale originalité de son œuvre : il lui a surtout servi à donner un caractère plus moral et plus élevé aux idées qu'on se faisait autour de lui de la vie future. C'est par là que, malgré les larges emprunts qu'il fait aux légendes antiques, son Élysée et son Tartare ne sont plus ceux de la mythologie. On a vu tout ce qu'il y ajoute : je ne veux rappeler ici que cette

opinion, qu'il expose avec tant d'éclat, que l'homme est composé de deux éléments d'origine diverse ; que le corps, matière terrestre, corrompue, est un principe de souillure ; que son alliance avec l'âme, qui vient du ciel, est la source des luttes qui troublent la vie. Il en tire une conséquence importante et inattendue. Si l'on admet avec lui que l'âme et le corps se gênent et que leur union est une cause permanente de souffrance et de combat, il faut penser que leur séparation est un bien et que l'existence véritable ne commence que lorsqu'ils se sont quittés. On avait cru d'abord tout le contraire : pour Homère, la vie véritable est celle du corps. Quand il n'est plus, il ne reste de l'homme qu'une ombre, une forme vide et impalpable, « un fantôme sans force ». Les morts sont « les malheureux », leur demeure est un séjour de ténèbres, et lorsqu'on annonce à Ulysse qu'il lui faut la visiter, il sent son cœur se briser et se roule en pleurant sur son lit. « Ne me console pas », répond l'ombre d'Achille aux compliments qu'on lui fait ; « j'aimerais mieux être un laboureur et servir pour de l'argent un pauvre homme qui n'aurait pas beaucoup à manger, que de commander à tous les morts [1]. » C'était encore à Rome l'opinion du plus grand nombre. Horace, parlant de ceux qui ne sont plus, dit qu'ils sont partis « pour l'exil éternel [2] ». Virgile pense au contraire qu'ils retournent vers la patrie. Énée, qui vient d'entrevoir l'Élysée, ne comprend pas qu'on puisse jamais consentir à s'en éloigner. « O mon père, dit-il à Anchise, est-il donc vrai que des âmes remontent d'ici vers la terre et veulent de nouveau rentrer dans la prison du corps? D'où leur vient cet amour insensé de la vie [3]? »

1. *Odyssée*, XI, 488. Voyez, sur toute cette question, Girard, *Le sentiment religieux en Grèce*, p. 304 et sq. — 2. *Carm.*, II, 3, 27 : *nos in æternum Exilium impositura cymbæ.* — 3. *Æn.*, VI, 719.

On ne peut pas prétendre sans doute que ces idées fussent entièrement nouvelles; les philosophes les avaient souvent développées dans leurs ouvrages, et même quelquefois elles remontaient beaucoup plus haut qu'eux. Par exemple ce principe que le corps finit par communiquer sa souillure à l'âme et qu'il faut, après qu'ils se sont séparés, qu'elle en soit purifiée pour revenir à sa première nature, était familier aux vieilles religions de l'Égypte. Le récit des épreuves terribles qu'elle doit subir pour obtenir l'immortalité bienheureuse, est le fond de ce « rituel funéraire » que les dévots faisaient ensevelir avec eux et qu'on retrouve si souvent dans les tombes égyptiennes[1]. Cicéron avait dit avant Virgile : « Ce n'est qu'après être morts que nous vivrons véritablement », et il représente Scipion qui, à la vue du bonheur dont jouissent dans le ciel les âmes vertueuses, s'écrie comme Énée : « Puisque c'est ici le séjour de la vie, que fais-je plus longtemps sur la terre? Pourquoi ne pas me hâter de vous rejoindre[2]? » C'est ce que pensait aussi ce sage de la Grèce qui, sans avoir aucun sujet de chagrin, se précipita dans la mer après avoir lu le *Phédon*, pour arriver au ciel plus vite[3]. Mais, si les idées que développe Virgile n'étaient pas tout à fait nouvelles, on peut dire qu'à Rome du moins elles n'étaient guère sorties encore des écoles des philosophes et d'un petit cercle de lettrés. Il les en a tirées pour les répandre. Par la manière habile dont il les présente, il a familiarisé le monde avec elles. Comme elles sont mêlées dans ses ouvrages à des légendes et à des traditions antiques, elles ont été accueillies de la foule sans trop de surprise et se sont insinuées jusqu'à

1. Voyez, sur le rituel funéraire, un article de M. Maspéro, *Revue critique*, 1872, n° 48. — 2. Cic., *Rép.*, VI, 8. — 3. Cic., *Tuscul.*, I, 34.

des profondeurs où elles n'avaient jamais pénétré avant lui. En les exposant en beaux vers dans un poëme qui a été pendant plusieurs siècles le plus populaire de tous les livres, il les a fixées dans la mémoire des hommes.

Plusieurs de ces idées sont plus tard devenues chrétiennes. Elles ont eu alors d'autant moins de peine à s'emparer des esprits, que Virgile les avait préparés d'avance à les bien accueillir. Le Christianisme admet le jugement des morts, les supplices des méchants, les récompenses des bons, la nécessité pour les âmes coupables de fautes légères de traverser le feu qui purifie (*purgatorius ignis*); il enseigne l'origine divine de l'âme et ses luttes avec le corps, qui veut la rabaisser vers la terre. Pour lui, la vie future est la véritable vie; le chrétien doit passer son temps à s'y préparer et à l'attendre, et l'on peut dire avec Virgile que, de cette terre, qu'il regarde comme un lieu d'exil, il tend sans cesse les mains vers la rive opposée, *tendebantque manus ripæ ulterioris amore.* Cette conformité manifeste avec les doctrines chrétiennes a dû donner vers la fin de l'empire une grande popularité au sixième livre de l'*Énéide*. Nous voyons qu'il est cité plus d'une fois par les Pères de l'Église. Saint Ambroise s'en sert pour établir que les païens avaient entrevu la croyance au Saint-Esprit[1]. Les poëtes chrétiens s'en inspirent aussi très-volontiers : ils imitent et quelquefois copient les descriptions de Virgile quand ils veulent dépeindre les enfers ou le paradis[2]. On en a enfin retrouvé des vers jusque sur les sépultures des catacombes, à côté de la croix et du monogramme du Christ[3]. Ce rapprochement, qui ne choquait alors personne, ne doit pas non plus nous surprendre aujourd'hui; il est naturel et légitime. L'examen

1. *De sancto Spir.* II, 5, 36. — 2. Sedulius, *Carm. pasch.*, II, 294. — 3. Marini, *Arvali*, p. 827.

que nous venons de faire du sixième livre nous amène aux mêmes résultats que l'étude de l'*Enéide* en général : Virgile nous fait toucher le point où l'esprit antique, parvenu à sa maturité, éclairé par l'expérience, épuré par la philosophie, plein du sentiment des instincts et des besoins nouveaux de l'humanité, donnait la main à l'esprit moderne et conduisait au Christianisme.

LIVRE SECOND

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE

LIVRE SECOND

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE

CHAPITRE PREMIER

CE QUI RESTA DES RÉFORMES D'AUGUSTE.

Politique des successeurs d'Auguste au sujet de la religion. — Tibère et Claude. — Vespasien et la reconstruction du Capitole. — Les Antonins. — Persistance des anciens rites dans les corporations religieuses. — Les frères Arvales. — Leur dévouement dynastique. — Célébration de la fête de mai. — Les éléments anciens et les éléments nouveaux dans la religion romaine au second siècle.

Virgile, que nous venons d'étudier si longuement, nous a semblé le type de ces esprits graves et naturellement religieux qui devaient être disposés à bien accueillir les réformes d'Auguste et à le suivre où il voulait les mener. Ils n'étaient pas d'abord les plus nombreux ; mais leur nombre dut s'accroître à mesure que ce siècle vieillissait et surtout après la mort d'Auguste. Les temps de Tibère et de Caligula ne laissaient guère de place à l'insouciance et à la joie. Cette société qu'Ovide nous montre si riante eut bientôt à traverser des épreuves terribles, et, comme il arrive ordinairement, elle en sortit meilleure. Pour se fortifier contre les dangers qu'elle courait, elle se livra de plus en plus aux fermes doctrines du stoïcisme. La disparition des anciennes familles, la confiscation des grandes

fortunes, la nécessité de cacher ses richesses pour ne pas éveiller les convoitises, rendirent les mœurs plus simples. La morale publique se retrempa dans le malheur. On revint à la religion, parce que la religion attire à elle les cœurs qui souffrent; on y revint aussi parce qu'on éprouvait le besoin d'opposer un pouvoir plus fort à cette autorité implacable sous laquelle on était courbé; on voulait l'arrêter ou répondre à ses menaces en lui disant : « Ces peines dont vous faites peur à vos sujets, vous avez vous-même à les craindre d'un plus puissant que vous, de celui qui est votre maître[1] ! » A mesure qu'on s'avance dans l'histoire de l'empire, le mouvement qui entraîne les âmes vers la religion est plus visible, et l'on peut dire que cette société a marché à peu près dans les voies qu'Auguste voulait lui faire suivre. Mais faut-il croire que ce mouvement soit sorti de ses réformes? Ont-elles été pour quelque chose dans la direction que prit le monde après lui? C'est une question délicate; quand on sait combien il est difficile de distinguer la part qui, dans les événements, revient aux institutions et aux hommes, on hésite à y répondre.

Pour savoir exactement ce qui resta de l'œuvre d'Auguste, il faut d'abord se rappeler ce qu'il avait voulu faire. N'oublions pas qu'il ne prétendait travailler que dans l'intérêt de l'empire; en le ramenant aux pratiques de sa jeunesse, il espérait le rajeunir. Comme tous les hommes d'État de son pays, il attribuait à ces vieux usages une merveilleuse efficacité. Ce n'est pas la religion en général qu'il a voulu servir, mais seulement celle de Rome, et il l'a servie de la seule façon qu'on pouvait le faire, en s'occupant du culte, car le culte était tout

1. Quidquid a vobis minor expavescit
Major hoc vobis dominus minatur. (Sénèque, *Thyest.*, 610.)

pour elle. Il a rebâti les temples, honoré les prêtres et veillé au maintien rigoureux des cérémonies. L'exemple qu'il donnait fut en général suivi par ses successeurs. Tibère, quoique fort indifférent pour son compte, avait grand souci des choses religieuses. Il était très-instruit des anciens usages et ne souffrait pas qu'il y fût rien changé [1]. Il s'occupa des sacerdoces, qui étaient négligés, et, pour empêcher qu'on ne les désertât, il eut soin d'en rendre les charges moins lourdes et d'en augmenter les avantages [2]. Claude était dévot : on le vit à son triomphe monter à genoux les marches du Capitole, soutenu des deux côtés par ses deux gendres [3]. Il avait de plus des manies d'antiquaire ; il prit plaisir à renouveler des sacrifices qui remontaient au roi Tullus Hostilius [4]. Quand il signait un traité de paix, il ne négligeait aucun détail du rituel des féciaux [5]. Comme un oiseau de mauvais augure s'était un jour posé sur le temple de Jupiter, il réunit le peuple au forum pour une fête expiatoire, et, en sa qualité de grand pontife, il prononça lui-même du haut de la tribune la formule des prières que tout le peuple dut répéter après lui [6]. Même sous les plus mauvais princes, qui se faisaient un jeu de mépriser les traditions d'Auguste, la religion n'était pas entièrement négligée. Néron se moquait des dieux de Rome et n'avait de dévotion que pour une petite image qu'un homme du peuple lui avait donnée, et qui devait lui faire découvrir tous les complots qui se tramaient contre lui [7] ; il n'en consultait pas moins les haruspices, et s'empressait, sur leur réponse, d'ordonner des cérémonies solennelles, quand par hasard un temple était frappé de la foudre [8].

1. Tacite, *Ann.*, VI, 12. — 2. Tacite, *Ann.*, IV, 16. — 3. Dion, LX, 23. — 4. Tac., *Ann.*, XII, 8. — 5. Suét., *Claude*, 25. — 6 Suét., *Claude*, 22. — 7. Suét., *Néron*, 56. — 8. Tacite, *Ann.*, XIII, 24.

Othon, qui passait pour un impie, n'oublia pas de faire purifier Rome selon les rites, quand il partit pour aller combattre Vitellius [1]. A plus forte raison les bons princes se montraient-ils pleins de respect pour la religion nationale. Après ces révolutions périodiques qui ébranlaient l'empire, chaque fois que le pouvoir tombait en des mains honnêtes et fermes, on était sûr que le premier soin du nouvel empereur serait de reprendre les exemples d'Auguste, de rétablir les fêtes interrompues, de relever les temples qu'on avait laissés périr. C'est ce que fit Vespasien, et il le fit avec tant de zèle, qu'une corporation religieuse de Rome, celle des *sodales Titii*, lui éleva un monument avec cette inscription : « Au conservateur des cérémonies publiques, au restaurateur des édifices sacrés [2]. »

Parmi ces édifices se trouvait le plus respecté, le plus glorieux des temples de Rome, le Capitole, incendié pendant les troubles civils. Vespasien, dès son avénement à l'empire, s'empressa de réparer ce malheur, qui avait consterné tous les bons citoyens. Le jour où l'on jeta les fondements du temple nouveau fut pour Rome une grande fête, dont Tacite paraît heureux de nous conserver le souvenir. « Le onze avant les kalendes de juillet, nous dit-il, par un ciel serein, tout l'espace consacré à l'édifice fut environné de bandelettes et de couronnes. Des soldats portant des noms heureux entrèrent dans cette enceinte avec des rameaux de favorable augure. Les Vestales, accompagnées de jeunes garçons et de jeunes filles dont les pères et les mères vivaient encore, firent des aspersions d'eau de sources vives et de rivières. Ensuite le préteur Helvidius Priscus, guidé par le pontife Plautius

1. Tacite, *Hist.*, I, 87. — 2. Orelli, 2364 : *Conservatori ceremoniarum publicarum et restitutori ædium sacrarum.*

Ælianus, purifia le terrain en sacrifiant un porc, une brebis et un taureau (*suovetaurile*) ; et les entrailles des victimes ayant été posées sur un autel de gazon, il pria Jupiter, Junon, Minerve et les dieux tutélaires de l'empire de seconder l'entreprise, et d'élever, par leur divine assistance, une demeure commencée pour eux par la piété des hommes. Puis il toucha les bandelettes attachées à la première pierre et entrelacées avec des cordes. En même temps les autres magistrats, les prêtres, le sénat, les chevaliers et une grande partie du peuple, rivalisant d'efforts et d'allégresse, traînèrent à sa place cette pierre énorme [1]. » Quelques historiens ajoutent même que le prince, pour donner l'exemple, se mêla au groupe des travailleurs et qu'il emporta des décombres sur sa tête. Vespasien fut imité par ses deux fils dans son respect pour la religion romaine. Domitien lui-même, qui était un fort méchant homme, se piquait d'être un pontife très-rigoureux. Il voulut donner un grand exemple de sévérité et fit enterrer vivante la vestale Cornelia qu'il accusait de n'avoir pas gardé ses vœux [2]. Lès Antonins se montrèrent fidèles à la même politique. C'étaient en général des princes graves, honnêtes, pieux ; ils méritèrent presque tous l'éloge que le peuple et le sénat accordaient solennellement à l'un d'eux pour son zèle à conserver les cérémonies sacrées (*ob insignem erga cærimonias publicas curam et religionem*) [3].

La politique d'Auguste fut donc pendant deux siècles celle du gouvernement impérial. On voit qu'elle s'attachait moins au réveil de l'esprit religieux qu'au maintien

1. Tacite, *Hist.*, IV, 53. — 2. Pline, *Epist.*, IV, 11. — 3. Orelli, 844. - Il n'entrait pas dans le plan de cet ouvrage d'étudier en détail les opinions religieuses de ces divers princes, quand elles n'ont pas eu une influence marquée sur la religion de leur pays. Ceux qui voudront néanmoins les connaître n'auront qu'à lire la troisième partie de l'ouvrage d'Hausrath (*Neutestamentliche Zeitgeschichte*).

du culte national; et dans ces limites il semble qu'elle ait pleinement réussi. La religion romaine, qui paraissait près de périr à la fin de la république, s'est affermie avec l'empire. Presque toutes ces vieilles cérémonies qu'Auguste avait voulu remettre en honneur continuèrent d'être fidèlement pratiquées après lui. Le temps, au lieu d'en amener l'oubli, ne fit que les rendre plus vénérables. Une circonstance ajouta même au respect qu'elles inspiraient; ce fut ce goût étrange d'archaïsme qui, dès la fin du premier siècle, se répandit dans la littérature et la société, qui s'annonçait déjà au temps de Claude et devint dominant avec les Antonins. Il eut pour premier résultat de donner plus de prix à tous les souvenirs du passé. On voit alors reparaître des sacerdoces longtemps oubliés et qui remontent aux premiers siècles de Rome [1]. Les monnaies d'Antonin le Pieux portent l'effigie de l'augure Attus Navius, de la louve qui allaita Romulus, de la truie qu'Énée immola sur les bords du Tibre, et l'on raconte que ce bon prince était si épris de cette antiquité, qu'il fit construire une ville en Arcadie en l'honneur de Pallas, fils d'Évandre, dont Virgile a raconté le triste sort [2]. Il n'est pas douteux que ce respect qu'on témoignait pour tous ces souvenirs anciens n'ait profité à la religion. Les grandes corporations sacerdotales qui avaient repris tout leur éclat avec l'empire l'ont gardé tant qu'il a duré. Celle des Saliens continuait d'exister du temps de Constantin, et l'on était fier d'en faire partie. Le jeune Marc-Aurèle, qui en fut membre dès l'âge de huit ans, se faisait honneur, quand il la présidait, de savoir par cœur

1. Wilmans, *De sacerd. pop. rom. quodam genere.* Voyez surtout la curieuse inscription où un personnage du temps de Claude s'appelle *pater patratus populi Laurentis fœderis ex libris sibullinis percutiendi cum pop. rom.* etc. (*Inscr Neapol.*, 2211). — 2. Eckel, VII, p. 20.

les formules des prières qu'on prononçait à l'inauguration d'un collègue et de danser à la tête de la confrérie [1]. Les Luperques survécurent même quelque temps à la religion romaine. Ils couraient encore dans les rues de Rome en plein Christianisme, frappant le ventre des femmes de leur lanière de cuir, comme ils faisaient du temps des rois, et le pape Gélase eut à lutter contre des personnages importants, quand il voulut les supprimer [2].

Il est une de ces corporations que nous connaissons mieux que les autres, celle des frères Arvales. Nous avons conservé sur elle de précieux documents qui nous permettent de suivre son histoire pendant deux siècles et demi. Ils avaient l'habitude de rédiger tous les ans une sorte de procès-verbal des cérémonies qu'ils accomplissaient pendant l'année, et ils le faisaient graver sur les murs des édifices dans lesquels se tenaient leurs réunions. Une partie de ces actes a survécu à la ruine des temples qui les portaient; ceux qu'on a retrouvés nous conduisent depuis Auguste jusqu'à Gordien. Ce sont les monuments les plus complets et les plus curieux que nous possédions sur la religion romaine; il faut les étudier avec quelques détails pour savoir ce qu'elle était devenue sous l'empire [3].

Les frères Arvales étaient peut-être la plus ancienne corporation de Rome. Ils remontaient, disait-on, jusqu'à Romulus et devaient leur naissance à l'association que ce prince avait formée avec les onze fils d'Acca Larentia, sa nourrice. Malgré cette origine respectable, ils n'ont pas fait beaucoup parler d'eux sous la république. Il est pro-

1. Capitolin, *M. Anton.*, 4. — 2. Migne, *Patrol. lat.*, LIX, p. 110. — 3. Marini (*Atti dei fratelli Arvali*, 1795) a publié toutes les inscriptions connues de son temps. On a fait, dans ces dernières années, des fouilles importantes qui ont amené des découvertes nouvelles, et dont M. Henzen a rendu compte (*Scavi nel bosco sacro dei fratelli Arvali*, 1868). Depuis il a réuni les inscriptions anciennes aux nouvelles dans son livre intitulé : *Acta fratrum Arvalium*, 1874.

bable qu'ils accomplissaient sans bruit leurs fonctions sacrées; comme elles n'avaient aucun lien avec la politique, et que la politique alors attirait seule l'attention du public, la corporation resta dans l'ombre. C'est seulement avec Auguste que commence la série de ses procès-verbaux : peut-être Auguste l'avait-il réorganisée; en tout cas, elle prit avec lui une plus grande importance. Sous l'empire, elle compte parmi ses membres les premiers personnages de l'État, et ils paraissent honorés d'en être, puisqu'ils placent quelquefois ce titre dans l'énumération de leurs plus hautes dignités. Les princes aussi en faisaient partie. Nous voyons qu'ils ne dédaignaient pas d'assister aux réunions des confrères, et que, les jours de fête, ils chantaient et dansaient en leur compagnie. Rétablie et relevée par le pouvoir impérial, la corporation des Arvales ne manquait aucune occasion de lui témoigner sa reconnaissance : tous les ans, le 3 janvier, elle prenait part aux vœux publics qu'on formait pour l'empereur. La formule de ces vœux ne changeait pas, quel que fût le prince. Chacun avait droit aux mêmes hommages, de quelque façon qu'il fût arrivé à l'empire, et l'on priait pour le meurtrier comme on avait prié pour la victime. L'année 69 est célèbre dans l'histoire de l'empire. En quelques mois, trois princes se succédèrent au Palatin. Les Arvales ont adressé successivement pour tous les trois les mêmes prières; les vœux qu'ils avaient faits le 3 janvier pour Galba, ils les ont reproduits sans scrupule à la fin du même mois pour Othon, et en avril pour Vitellius. Un grand personnage de l'empire avait fait écrire sous sa statue qu'il était d'une fidélité immuable pour le prince, *pietatis immobilis erga principem* [1]. Les Arvales auraient pu se donner

1. Suét., *Vitell.*, 2

le même éloge : le prince seul changeait, leur dévouement restait le même. On peut dire qu'il cherchait les occasions de se manifester. Indépendamment de la cérémonie des vœux publics, les Arvales célébraient tous les ans l'anniversaire de la naissance de l'empereur, celle des princes de sa famille, la date de son avénement, les victoires vraies ou fausses qu'il prétendait avoir remportées, les complots réels ou supposés qu'il avait punis. Les bassesses ne leur coûtaient pas quand il s'agissait de montrer leur zèle au prince régnant. Tacite raconte qu'après avoir assassiné sa mère, Néron n'osait pas rentrer à Rome, craignant d'y recevoir un mauvais accueil, mais que ses amis le rassurèrent en lui rappelant la servilité des grands corps de l'État, et qu'en effet il y fut reçu comme un triomphateur. Les Arvales se distinguèrent en cette circonstance : nous trouvons dans leurs procès-verbaux qu'ils firent des sacrifices au Capitole, sur le forum, et devant la maison paternelle de Néron, pour remercier les dieux de son heureux retour[1].

Toutes ces flatteries, qui donnaient naissance à des cérémonies sans fin, formaient l'élément variable et mobile des fêtes des Arvales, mais le fond en était immuable. Le culte qu'ils célébraient remontait probablement aux origines mêmes de Rome ; il s'est conservé sans trop d'altération pendant près d'un millier d'années. Comme leur nom l'indique, ils étaient institués pour demander au ciel la fertilité des champs. Ce devait bien être la première préoccupation d'un peuple de laboureurs. La déesse à laquelle ils adressaient leurs prières n'était ni Ops, ni Tellus ; encore moins Cérès, qui, malgré son nom italien, s'est de bonne heure confondue avec Demeter. C'était une de ces divinités antiques que l'invasion du Panthéon

1. Henzen, *Acta fratrum Arv.*, p. xc.

grec a rejetées dans l'ombre, et qui ne nous est plus connue que par les monuments des Arvales. Le nom qu'elle porte n'est qu'une de ces qualifications générales et vagues par lesquelles les vieux Romains aimaient à désigner leurs dieux et qui avaient pour eux l'avantage de ne pas leur donner une individualité trop précise : on l'appelait la Déesse divine, *Dea Dia*. Tous les ans les Arvales célébraient en son honneur une grande fête qui ne revenait pas à jour fixe : elle faisait partie de ce qu'on appelait les fêtes mobiles, *feriæ conceptivæ*. Aux ides de janvier, le président de la confrérie, se tournant vers l'Orient et la tête voilée, en annonçait solennellement la date au peuple, du haut des degrés du Panthéon ou du temple de la Concorde. En réalité, elle avait toujours lieu vers la fin du mois de mai, quand les épis commencent à mûrir et que la moisson s'approche.

La fête durait trois jours. Nous en savons tous les détails, grâce aux procès-verbaux, qui entrent sur ce point dans les explications les plus étendues. C'est une suite très-compliquée de sacrifices, de repas, de prières, de marches et de contremarches, de vêtements pris et quittés, d'actes de toute sorte minutieusement prévus, ponctuellement accomplis, qui devaient par moments présenter l'aspect de certaines cérémonies de l'Église. Le premier et le troisième jour, la fête avait lieu à Rome, dans la maison du président. Les frères s'y réunissaient le matin, revêtus de la toge à bande de pourpre, que portaient les magistrats et les prêtres, et commençaient par offrir à la Déesse Divine de l'encens et du vin. Ils s'asseyaient ensuite sur leurs siéges; on mettait devant eux des pains couronnés de laurier, des épis de l'année précédente et de la nouvelle année (*fruges aridas et virides*), et ils y touchaient comme pour les bénir. Puis, après avoir répandu des parfums sur la statue de la déesse,

ils se séparaient. Ils revenaient l'après-midi, après le bain, s'asseyaient de nouveau sur leurs siéges, se lavaient les mains et changeaient de vêtements. Ils remplaçaient la solennelle toge à bande de pourpre par une robe plus commode et se rendaient dans la salle du festin ; quatre jeunes gens, fils de sénateurs, étaient chargés de les aider. On leur servait alors un repas dont le prix était fixé : l'État allouait 100 deniers (80 fr.) pour le dîner d'un frère, et 25 deniers (20 fr.) pour celui de chacun des jeunes gens qui les assistaient. Au milieu du repas, entre les deux services, les prières recommençaient. On allumait des lampes, comme il était d'usage de le faire dans les cérémonies religieuses ; on offrait pour la seconde fois de l'encens et du vin à la déesse, on faisait des libations ; les fruits nouveaux étaient apportés de la table sur l'autel et rapportés de l'autel sur la table par les jeunes gens. Les frères y touchaient encore et les envoyaient chez eux par les serviteurs de la confrérie. Pline nous dit que ce n'était qu'après cette sorte de consécration qu'il était permis à tout le monde de goûter aux productions de la terre [1]. Le repas s'achevait ensuite, et les convives, après s'être partagé des bouquets de roses, se retiraient en s'adressant entre eux ce souhait de bonheur (*feliciter!*) par lequel prenaient fin à Rome toutes les réunions publiques ou privées. Marini fait remarquer que cette bénédiction des fruits nouveaux se retrouve presque dans tous les cultes. La loi ordonnait aux Juifs d'offrir tous les ans à l'Éternel une poignée d'épis égrenés rôtis au feu, avec un gâteau de fine farine pétrie à l'huile, et de lui sacrifier en même temps un agneau sans défaut et de l'année en holocauste. Il leur était défendu, comme aux Romains, de manger « ni pain, ni grain rôti, ni grain en

1. Pline, XVIII, 2 (2)

épi », avant d'avoir offert à Dieu les prémices de la moisson. Une cérémonie semblable avait lieu chez les premiers Chrétiens au mois de mai. On bénissait les fruits nouveaux au milieu de la messe, le jour de l'Ascension ; ils étaient ensuite distribués au peuple, et, comme faisaient aussi les Arvales, chacun des assistants les emportait chez lui[1].

Les cérémonies du second jour étaient les plus importantes. Elles avaient lieu hors de Rome, dans un bois dont des fouilles récentes ont fait découvrir l'emplacement. « Le long de la rive droite du Tibre une série de collines peu élevées s'étend depuis le Janicule jusqu'à l'embouchure du fleuve. Entre le fleuve et les collines, depuis la *porta Portese*, court une route militaire, la *via Campana ;* c'est sur cette route, près de la cinquième pierre milliaire, que se trouvaient les lieux où les Arvales célébraient leur fête. Quel aspect ces lieux pouvaient-ils présenter dans les temps antérieurs à l'empire, nous l'ignorons ; mais, depuis que la Rome de marbre avait remplacé les constructions de brique de la république, le sanctuaire des Arvales s'était, lui aussi, magnifiquement orné. Sur les collines qui sont à droite de la route militaire quand on vient de Rome, se trouvait un bois sacré, avec ses vieux arbres que la hache n'avait jamais touchés ; au milieu du bois s'élevait le temple de la déesse, un édifice circulaire de dimensions modérées, dont les fondations ont été retrouvées ; elles supportent aujourd'hui la demeure d'un vigneron. Dans la plaine, au-dessous du bois sacré et à quelque distance du fleuve, on a découvert les restes de la maison où se réunissaient les frères, et qui figure dans leurs procès-verbaux sous le nom de *Cæsareum* ou de *Tetrastylum*. C'était un monu-

1 Marini, *Arv.*, p. 200.

ment de forme carrée, au milieu duquel se trouvait une salle entourée de quatre rangs de colonnes, organisée avant tout pour servir de salle à manger, mais qui était en même temps un temple des empereurs divinisés et qui contenait leurs statues. Enfin sur les collines, à côté du bois sacré, on a encore trouvé les débris d'une autre construction dans laquelle on a reconnu l'hippodrome des Arvales[1]. » Ces lieux étaient témoins tous les ans de cérémonies longues et compliquées dont on ne peut donner ici qu'une idée sommaire. Elles formaient comme trois actes différents séparés les uns des autres par un repos et un festin. Le matin, le président se rendait à l'entrée du bois, et y faisait un certain nombre de sacrifices expiatoires, probablement pour se faire pardonner d'avance les opérations qu'il allait exécuter et les dégâts qu'on pouvait commettre dans l'enceinte sacrée. Les anciens pensaient que les divinités des bois n'aiment guère qu'on les dérange et qu'elles ne peuvent pas souffrir qu'on dévaste les lieux qu'elles habitent. Puis les confrères, après s'être reposés dans leurs pavillons, déjeunaient avec les restes des victimes qu'on avait offertes. L'après-midi était réservée à la partie la plus sérieuse de la fête. Revêtus de la robe prétexte et portant sur la tête l'insigne particulier du collége, la couronne d'épis aux bandelettes flottantes, les frères sortaient de la maison de réunion. Ils marchaient en cortége solennel, précédés de serviteurs qui écartaient la foule; ils montaient ainsi la colline, traversaient le bois sacré et entraient dans le temple. Là, le président immolait la brebis grasse (*agna opima*), qui était une des victimes préférées des divinités

1. J'emprunte cette description et d'autres détails à un article très-intéressant de M. Mommsen, intitulé : *Ueber die römischen Ackerbrüder*, et publié dans les *Grenzboten* du 28 janv. 1870.

des champs, et les frères adoraient les vases sacrés dressés sur la table de l'autel. C'étaient des vases de terre, de forme grossière, brunis au feu, semblables à ceux dont la tradition prétendait que Numa s'était servi dans les sacrifices qu'il faisait aux dieux [1]. En leur rendant un culte, on voulait honorer le passé et mettre devant les yeux de ces générations corrompues par le luxe une image de la simplicité d'autrefois. La confrérie sortait ensuite du temple, et l'on revenait sur cette bénédiction des fruits nouveaux qui avait eu lieu dans la première réunion. Deux frères allaient cueillir dans le champ voisin quelques épis qui commençaient à pousser. Ces épis passaient de main en main à travers toute la confrérie, chaque membre les recevant de la main gauche et les donnant à son voisin de la main droite. Puis ils repassaient de la même manière à travers toute la rangée, et enfin le dernier les remettait aux serviteurs. La cérémonie achevée, on rentrait dans le temple, et après qu'on avait accompli divers actes moins importants, les serviteurs faisaient sortir tout le monde. Ils remettaient ensuite à chacun des frères un livre qui contenait une vieille prière qu'aucun d'eux n'aurait pu répéter s'il n'en avait eu le texte sous les yeux, car ils ne la comprenaient pas plus, dit M. Mommsen, qu'un sacristain d'aujourd'hui n'entend le *Kyrie eleison*. C'est le fameux chant des Arvales, le plus ancien monument que nous possédions de la vieille langue latine. Restés seuls, et la porte bien close, les frères retroussaient leurs robes et répétaient les paroles sacrées, en les accompagnant de gestes et de mouvements caden-

1. Plusieurs de ces vases ont été retrouvés dans les fouilles récentes qu'on a faites, et décrits par M. de Rossi (Henzen, *Scavi*, p. v). Prudence (*Perist.*, II, 277) parle de cet usage d'adorer les vases sacrés de Numa.

cés, à la façon antique et romaine (*tripodiatio*). Quand le chant et la danse étaient achevés, les serviteurs rentraient dans le temple, reprenaient les livres, et remettaient à chaque frère des couronnes qui devaient être placées sur les statues des dieux. C'était la fin de la cérémonie sacrée. On quittait le bois pour aller dans le *Tetrastylum*, où l'on échangeait la robe prétexte contre un habit de table, et l'on prenait part à un repas qui, selon l'observation de nos procès-verbaux, devait être servi avec pompe. Le repas fini, les frères changeaient encore une fois de costume. Ils prenaient l'habit grec, se couronnaient de roses, mettaient à leurs pieds des pantoufles commodes et se rendaient au cirque, où l'un d'eux donnait le signal des jeux, qui consistaient en courses de chevaux et de chars, et couronnait les vainqueurs. Cette fatigante journée se terminait à Rome par un dernier repas chez le président de la confrérie.

Telles étaient les fêtes que célébraient tous les ans les Arvales. On ne peut pas prétendre sans doute que tout y fût ancien. Quand l'empire les renouvela, sous Auguste, le temps devait en avoir modifié certains détails; à ce moment, on y ajouta quelques nouveautés, et surtout des flatteries sans nombre pour les princes, morts et vivants. Cependant l'antique y dominait encore. Ce chant pieusement répété sans être compris; ces vieux vases, reste de la religion de Numa, qu'on livrait à la vénération des fidèles; ces rites de la consécration des fruits nouveaux pendant les fêtes de mai; la défense formelle d'introduire aucun instrument de fer dans le bois et le temple, qui semble prouver que ce culte avait pris naissance quand le fer n'était pas encore connu; enfin les divinités mêmes auxquelles on adressait des prières, non-seulement cette antique *Dea Dia*, dont j'ai parlé, mais d'autres, comme *Adolenda*, *Commolenda*, *Deferunda*, dont le souvenir ne se

retrouvait plus que dans les registres des pontifes, et surtout ce bizarre *sive Deus sive Dea*, le dieu inconnu des premiers Romains, auquel on immole deux brebis quand il faut emporter du bois sacré quelque arbre qui est tombé de vieillesse ou qui a été frappé de la foudre; tous ces noms, tous ces usages, nous reportent aux temps les plus anciens; ils nous font voir, par un exemple frappant, tout ce que cette religion avait gardé du passé et comment elle se croyait le droit d'affirmer dans les derniers siècles de l'empire qu'elle était toujours la religion de Romulus et de Numa. Ce qu'il est aussi très-important de remarquer, c'est qu'une fois définitivement fixés sous Auguste, ces rites se sont conservés presque sans altération jusqu'au IIIe siècle. Nos procès-verbaux l'attestent : ils nous montrent qu'on célébrait sous Gordien la fête de mai comme on le faisait sous Tibère; que rien n'en était omis; qu'on ne se permettait de supprimer ni un mot dans ces prières verbeuses, ni un détail dans ces cérémonies compliquées. C'est précisément ce que voulait Auguste, ce que ses institutions avaient pour but d'établir, et l'on peut dire en ce sens que ses desseins ont réussi.

Voilà quel fut le résultat des efforts d'Auguste et ce qui resta de son œuvre; mais il y a autre chose dans le mouvement religieux des deux premiers siècles de l'empire. Les procès-verbaux des Arvales risqueraient de nous tromper s'ils nous faisaient croire que rien ne changea dans la religion romaine d'Auguste à Gordien. Cette immobilité n'est qu'extérieure et apparente; elle recouvre des modifications profondes. Le culte officiel put ne pas s'altérer; les croyances changèrent. On s'adressait aux dieux pour les prier dans les mêmes termes, mais l'opinion qu'on avait des dieux n'était plus la même. Dans ces cérémonies, où les usages anciens étaient pieusement

conservés, on apportait d'autres dispositions. En réalité, la religion romaine, au temps des Antonins, se composait d'éléments anciens et nouveaux. On vient de voir que la persistance des vieilles pratiques peut être attribuée en partie à la politique d'Auguste continuée par ses successeurs. Les nouveautés viennent d'ailleurs. On s'accorde, et je crois avec raison, à les rapporter à l'influence des religions étrangères et de la philosophie. Nous allons étudier dans ce livre quelle fut leur action sur l'ancien culte et comment elles arrivèrent à y répandre un esprit nouveau

CHAPITRE SECOND

LES RELIGIONS ÉTRANGÈRES

I

Comment les Romains traitaient les dieux des nations vaincues. — Les religions de l'antiquité n'ont pas connu le prosélytisme et l'intolérance. — Tendance de tous les cultes anciens à s'unir entre eux.

Les premières et les plus profondes modifications que subit la religion romaine lui vinrent de ses rapports avec les religions étrangères. Il ne lui était pas possible de les éviter. L'esprit d'expansion et de conquête qui entraînait les Romains dans tous les pays du monde les mit nécessairement en relation avec des peuples qui pratiquaient des cultes différents. Cette rencontre ne parut d'abord leur causer aucune surprise. Toutes les religions, même les plus opposées, ont des points par lesquels elles se touchent; ce furent ces ressemblances qui frappèrent surtout les Romains : ils crurent le plus souvent retrouver leurs dieux dans ces dieux étrangers. Parmi les mille divinités de leur Panthéon, il y en avait presque toujours quelqu'une qui se rapprochait de la divinité nouvelle; avec un peu de bonne volonté, il était possible de les confondre. « Les Gaulois, dit César, honorent par-dessus tout Mercure; après lui, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Au sujet de ces dieux, ils ont à peu près la

même opinion que les autres nations[1]. » Ces assimilations n'étaient pas aussi fausses qu'elles le paraissent au premier abord. En réalité, tous ces peuples dont l'origine était la même s'étaient séparés avec un fonds commun d'opinions religieuses. Leur façon de concevoir et d'honorer la divinité se ressemblait beaucoup, et l'instinct populaire devinait ce que la mythologie comparée a depuis établi.

Les différences étaient pourtant quelquefois assez grandes pour qu'on fût bien forcé de reconnaître qu'on se trouvait en présence de dieux nouveaux. La conduite des Romains en cette occasion était toujours la même. On ne peut la comprendre que si l'on se détache des idées que nous donne aujourd'hui le monothéisme. Pour des gens qui ne croyaient pas à l'existence d'un Dieu unique, il n'y avait pas de faux dieux[2]. La liste qui les contenait en si grande abondance était toujours ouverte pour de nouveaux venus, et aucun scrupule ne pouvait empêcher d'y inscrire quelques noms de plus. On croyait que chaque pays en avait au moins un pour lui, qui le protégeait, qui veillait sur le salut et la prospérité des habitants[3]. Les dieux des différentes nations n'étaient pas tous également puissants, et l'on était tenté de mesurer leur importance sur celle des peuples qui les adoraient, mais tous étaient également vrais. Rome, qui tenait les siens en grande estime, ne méconnaissait pas le pouvoir des autres. Quand les généraux mettaient le siége devant

1. *De bello gall.*, VI, 17. De même Pline nous dit que les habitants de Taprobane adorent Hercule [*Hist. nat.*, VI, 22 (24)]. — 2. Cicéron emploie l'expression *falsi dei* (*De nat. deor.*, II, 1); mais il veut entendre par là la manière dont les épicuriens se représentent la divinité. Des dieux sans action sur le monde ne sont pas des dieux véritables. — 3. Cic., *Pro Flacco*, 28 : *Sua cuique civitati religio est, nostra nobis.*

une ville ennemie, ils commençaient par essayer d'attirer à eux les divinités protectrices de cette ville. Nous avons conservé la formule curieuse de cette *évocation*; on y traite avec beaucoup de respect le dieu qu'on veut gagner, et on lui promet des temples et des jeux s'il consent à se mettre du côté des Romains[1]. C'est une preuve évidente qu'on croit à sa puissance. Chacun d'eux a donc pour ainsi dire son domaine et ses terres; on est convaincu qu'il règne sur une certaine contrée; quand par hasard on la traverse, on sait qu'on est chez lui, et l'on ne manque pas, quoiqu'on soit étranger, de lui adresser des prières pour obtenir d'avoir part au secours qu'il accorde aux habitants du pays. Le poëte Stace recommande à Isis un jeune homme qui va faire un voyage en Égypte; il la prie de l'accompagner dans toutes ses courses, de lui faire éviter tous les dangers et de le remettre en bon état entre les mains de Mars, le protecteur des Latins[2]. Les religions étant nationales, quand les peuples étaient en guerre, il pouvait bien y avoir une certaine mésintelligence entre leurs dieux; comme chacun d'eux prenait naturellement parti pour ses adorateurs, on supposait qu'ils les aidaient de leur puissance et que même ils paraissaient quelquefois dans la mêlée; mais ils n'y venaient que comme alliés et auxiliaires; ce n'était pas pour eux et en leur nom qu'on se battait, leur intérêt n'a jamais armé les hommes entre eux. Les nations antiques, à l'exception des Égyptiens, n'ont pas connu les guerres de religion. Juvénal ne peut pas comprendre que les gens d'Ombros et ceux de Tentyra soient toujours prêts à se battre ou même à se dévorer « parce que chacune de ces deux villes déteste les divinités de

1. Macrobe, *Sat.*, III, 9, 7. — 2. Stace. *Silv.*, III, 2, 123 *et Mart urenem, dea, trade latino.*

l'autre et croit qu'en fait de dieux il n'y a de bons que les siens[1] ».

Il n'était donc pas dans le principe des religions antiques de vouloir se détruire entre elles et se remplacer l'une par l'autre. Elles ignoraient, en général, le prosélytisme et l'intolérance. C'est ce qui explique la conduite que tinrent les Romains dans la conquête du monde. Ils se gardèrent bien de renverser les temples, de proscrire les dieux des nations vaincues; et ce n'était pas seulement, comme on l'a dit, par modération ou par politique qu'ils agissaient ainsi, leurs scrupules religieux eux-mêmes leur en faisaient un devoir. Ces dieux, s'ils les maltraitaient, pouvaient devenir malfaisants. Sans doute ils les regardaient comme inférieurs à ceux de Rome, puisque leur secours n'avait pas sauvé le peuple qui s'était mis sous leur protection; mais ils pouvaient être redoutables encore si on les poussait à bout, et la prudence ordonnait de les ménager. Pendant le long siége de Véies, les Romains avaient conçu une grande estime pour *Juno regina*, protectrice de la ville assiégée, qui avait donné à ses adorateurs le courage et les moyens de leur résister dix ans. Tite-Live rapporte qu'après que la ville eut été prise, quelques-uns des vainqueurs, s'approchant avec respect de la statue de la déesse, lui demandèrent si elle voulait bien les suivre, et que, comme elle parut faire un signe pour accepter, on s'empressa de l'emmener à Rome[2]. Les divinités dont les Romains héritaient ainsi après la victoire étaient bien traitées, malgré leur origine étrangère. On leur bâtissait des temples aux frais du trésor public, ou bien on les confiait à quelque grande famille, qui était tenue de les honorer dans ses sanctuaires domestiques. Ce n'était donc pas par

1. *Sat.* xv, 36. — 2. Tite-Live, v, 22.

haine ou par mépris que les Romains transportaient quelquefois chez eux les dieux des nations vaincues, c'était au contraire par respect et pour se procurer quelques protecteurs de plus. Du reste, ils n'agissaient ainsi qu'assez rarement. D'ordinaire ils laissaient leurs dieux aux peuples qu'ils avaient défaits, même quand ils leur prenaient tout le reste. La Campanie garda les siens après la guerre d'Hannibal, quoiqu'elle eût perdu tous ses droits politiques. Le vainqueur, malgré sa colère, n'osa pas lui défendre de les honorer, et pendant plus d'un siècle ce malheureux pays ne nous révèle son existence que par quelques pratiques religieuses dont la trace s'est conservée dans les inscriptions [1]. Quand Rome outragée sentait le besoin de faire un exemple et qu'elle déportait en masse tous les habitants d'une contrée, elle avait soin de laisser dans les villes qu'elle dépeuplait quelques familles destinées à rendre aux dieux du pays leurs honneurs accoutumés, tant elle craignait de s'exposer à leur colère en les privant de leurs adorateurs. Si elle se gardait bien de détruire la religion des peuples vaincus, elle était bien plus éloignée encore de vouloir leur imposer la sienne. Plus elle croyait devoir de reconnaissance à ses dieux, plus elle leur attribuait le succès de ses entreprises, moins elle se sentait disposée à les partager avec ses ennemis. Elle tenait à les garder pour elle seule ; elle aurait craint, en forçant les autres à les adorer, de leur communiquer une partie des secours et de la puissance qu'elle devait à leur protection. Aussi, quand les rois, les peuples alliés, frappés d'admiration pour ce Jupiter très-bon, très-grand, qui a donné à Rome tant de victoires, demandent la faveur de lui faire un sacrifice au Capitole, le sénat ne l'accorde qu'à ceux dont il est le

1. *Corp. inscr. lat* I, p. 159.

plus satisfait et qui eut le mieux servi la politique romaine [1]. Il convient, à ce propos, de remarquer combien le sentiment religieux peut changer d'aspect et produire, selon les époques, des effets différents : tandis qu'aujourd'hui c'est l'excès de la dévotion qui pousse ordinairement à l'intolérance et au prosélytisme, c'était leur dévotion même qui en éloignait les Romains.

Ces dispositions leur rendirent la conquête du monde plus aisée [2]. Comme ils ne voulaient ôter à aucun peuple ses dieux ni leur imposer les leurs, une fois la guerre finie, il n'y eut pas entre les vainqueurs et les vaincus de ces haines dont on ne peut triompher parce qu'elles s'appuient sur l'antipathie de deux religions rivales. Avec le temps les dieux se rapprochèrent, comme les peuples. Cette fusion ne paraît pas, en général, avoir rencontré d'obstacles sérieux. Elle fut aidée dans les classes éclairées par la philosophie, qui apprenait à ne considérer tous ces cultes divers que comme des façons différentes d'adorer le même Dieu ; ce qui amenait à les rapprocher et à les unir. Le peuple, au fond, était un peu dans les mêmes sentiments : une sorte d'instinct vague le portait à respecter toutes les religions, quelle qu'en fût la provenance. On nous dit que le sénat ayant ordonné de détruire le temple d'Isis et de Sérapis, il ne se trouva pas dans Rome un seul ouvrier qui voulût se charger de cet ouvrage ; il fallut que le consul donnât l'exemple et frappât lui-même la porte à coups de hache [3]. Les préjugés contre les Juifs étaient certes très-violents ; on les regardait comme les ennemis du genre humain, et Quintilien place sans hésiter, parmi les sentiments sur lesquels tout le

1. Tite-Live, XLIII, 6. — 2. Minut. Felix, *Oct.*, 63 : *Sic dum universarum gentium sacra suscipiunt regnare meruerunt* — 3. Val. Max., I, 3, 3.

monde est d'accord, la haine qu'on éprouve pour l'auteur de cette odieuse superstition [1]. Cependant les historiens nous racontent qu'au sac de Jérusalem, une sorte de scrupule religieux saisit les soldats quand ils se trouvèrent dans le temple et les empêcha quelque temps d'oser y pénétrer [2]. Ce respect qu'on témoignait pour tous les cultes les aida naturellement à bien vivre ensemble. Comme celui de Rome ne se montrait pas intolérant pour les autres, les autres aussi furent disposés à s'accommoder avec lui Pendant le règne de Tibère, un demi-siècle après César, la corporation des bateliers de Paris élève un autel au Jupiter du Capitole, et sur la base de cet autel les noms des vieilles divinités celtes, Ésus et Tarvus, sont mis sans façon à côté de ceux de Jupiter et de Vulcain [3]. Ces sortes de mélanges sont fréquents dans toute la Gaule : nous voyons qu'on y bâtit des temples communs à Apollon et à Sirona [4], à Mercure et à Rosmerta [5] ; ces dieux de nationalité si diverse consentaient donc très-aisément à être adorés ensemble. Il leur arriva même, en vivant si près les uns des autres, de finir quelquefois par se confondre. On a vu plus haut avec quelle facilité les Romains croyaient retrouver leurs propres dieux dans les divinités des autres peuples ; celles-ci acceptèrent volontiers ces rapprochements qui les flattaient ; elles consentaient à prendre le nom du dieu auquel elles ressemblaient, tout en conservant le leur en souvenir de leur origine. C'est ainsi qu'on adore *Mars Belatucardus* en Bretagne, *Apollo Belenus* dans la Cisalpine, *Minerva Belisana* dans les Pyrénées, etc. L'union devint plus intime encore. La divinité celte, ibérique ou germanique poussa la complaisance jusqu'à se laisser

1. Quint., III, 7, 21. — 2. Dion, LXVI, 6. — 3. Orelli, 1993. — 4. Orelli, 2407. — 5. Orelli, 5909.

tout à fait identifier avec le dieu romain et consentit même à perdre son nom. On honorait beaucoup en Lusitanie une déesse des enfers qu'on appelait *Atæcina*, et qu'on supposait très-puissante ; un dévot du pays s'adresse à elle pour lui recommander de punir un voleur qui lui a pris six tuniques, des manteaux et des vêtements de toute sorte. Dans sa supplique il l'appelle *Dea Atæcina Proserpina*[1]; mais ailleurs le vieux nom lusitanien a disparu et l'on n'invoque plus que la sainte Proserpine[2]. Le fait a dû se présenter souvent, et plusieurs des dieux qui, en Espagne, en Gaule, ou en Afrique, portent des noms empruntés à la mythologie grecque ou latine, ne sont au fond que d'anciennes divinités locales qu'on a dépouillées de leur dénomination antique, en leur conservant leurs attributs et leur culte. Ainsi toutes ces religions, malgré leur diversité, ne s'opposèrent pas à l'élan qui entraînait les peuples vers Rome : elles pouvaient être un élément de résistance, elles furent au contraire un motif d'union. Grâce à la forme compréhensive et flottante du polythéisme, à cette absence de doctrines précises, d'enseignement officiel, de livre dogmatique, les Grecs et les Romains, les peuples civilisés et les barbares, pouvaient croire qu'au fond ils adoraient les mêmes dieux. Un Romain « zélé pour les choses saintes », qui visitait l'Égypte, n'éprouvait aucun scrupule à « faire un vœu pour la santé de sa femme et de ses enfants au dieu très-grand Hermès Paytnyphis[3] ». Un ambassadeur indien qui venait traiter avec Auguste ne surprenait personne lorsqu'en passant il se faisait initier à Éleusis[4]. Il semblait que d'un bout de l'univers à l'autre toutes les nations pratiquaient à peu près le même culte. On fermait les yeux sur les

1. *Corp. inscr. lat.*, II, 462. — 2. *Ibid.*, 143, 145. — 3. Letronne *Inscr. de l'Égypte*, I, p. 241. — 4. Dion, LIV, 9

diversités de détail qui séparaient les diverses religions, pour ne voir que le fond, qui était presque semblable, et jamais peut-être le monde ne parut plus près de s'unir dans des croyances communes.

II

Les religions étrangères à Rome. — De quelle façon elles s'y propagent. — Facilités qu'elles trouvent à s'y établir. — Lois promulguées contre elles. — Comment elles sont appliquées. — Politique de l'empire à leur égard. — Quels étaient les cultes étrangers pratiqués à Rome au second siècle.

Il était difficile que cette bienveillance que les Romains témoignaient pour les cultes étrangers ne les amenât pas à les introduire un jour chez eux. Ils ne se contentaient pas de les tolérer chez les autres; on vient de voir que, dans leurs voyages, ils adressaient leurs prières au dieu du pays qu'ils traversaient. S'ils avaient lieu de se louer de lui, ils ne devaient pas l'oublier, et plus tard, dans ces moments de tristesse et de péril où l'on ne saurait avoir trop de dieux autour de soi, l'idée leur venait naturellement d'implorer aussi celui dont ils avaient trouvé le secours efficace. Quelques-uns de ces cultes, auxquels ils prenaient part si volontiers hors de chez eux, étaient de nature à produire des impressions profondes sur leur esprit. Dès le temps de la république ils avaient l'habitude de se faire initier aux mystères de la Grèce, quand ils la visitaient. Ils ne manquaient pas surtout, pendant leur séjour à Athènes, d'assister aux cérémonies d'Éleusis. En se rendant en Asie, ils s'arrêtaient dans l'île sacrée de Samothrace et prenaient part aux mystères qu'on y célébrait en l'honneur de vieilles divinités qu'on

appelait les Cabires, et dans lesquels un prêtre était particulièrement institué pour entendre la confession des grands coupables et les absoudre de leurs crimes. On a trouvé des listes d'initiés antérieures à Sylla, qui contiennent quelques noms romains parmi beaucoup de noms grecs [1]. De retour à Rome, ils devaient se rappeler avec plaisir ces grandes fêtes dont les anciens nous disent que l'impression ne s'effaçait pas, et il n'était guère possible que ce souvenir, qui les charmait, ne fît pas quelque tort dans leur esprit à la religion nationale.

Ils n'avaient pas besoin, du reste, d'aller chercher ces religions hors de leur pays; elles venaient bien les trouver chez eux. Rome a été, depuis sa fondation, une sorte de rendez-vous de tous les peuples. Se souvenant qu'elle était née du mélange de plusieurs nations, elle fut toujours hospitalière aux étrangers; aussi s'empressaient-ils d'y venir [2]. Il n'était pas possible, du moment qu'on les accueillait, de les empêcher d'apporter avec eux leurs dieux et de les honorer à la façon de leur pays [3]. On se trouvait donc avoir sous les yeux, sans sortir de Rome, l'exemple de cultes étrangers qui n'avaient aucune raison de se cacher et ne se gênaient pas pour étaler aux yeux de tous leurs cérémonies. Nous avons vu que ces religions, en général, ne connaissaient pas l'esprit de prosélytisme; mais ceux qui les pratiquaient pouvaient avoir un intérêt particulier à les répandre. Parmi ces gens qui affluaient à Rome, tous n'y venaient pas dans des intentions honnêtes et pour exercer des professions avouables. Il en était beaucoup qui n'avaient quitté leur pays que parce qu'ils n'y pouvaient plus rester. Ceux-là cher-

1. *Corp. inscr. lat.*, I, 578-581. — 2. Tite-Live, XXXIX, 3; XLI, 8. — 3. Denys d'Hal., II, 19 : οἷς πολλὴ ἀνάγκη σέβειν τοὺς πατρίους θεοὺς τοῖς οἴκοθεν νομίμοις.

chaient fortune et n'avaient pas de grands scrupules sur les moyens de s'enrichir. Il leur fallait avant tout s'insinuer dans les bonnes grâces des Romains, et ils ne pouvaient espérer faire de bons profits qu'en se rendant agréables ou nécessaires. Les Grecs étaient, dès cette époque, très-habiles dans ce métier de flatteurs et de complaisants, pour lequel ils ont toujours eu beaucoup de goût. Les plus lettrés, les plus heureux, parvenaient à se glisser dans les grandes maisons; les autres s'adressaient plus bas. Le peuple avait aussi ses courtisans : c'étaient ces empressés, ces bavards, que Plaute dépeint enveloppés d'un petit manteau qui leur couvre la tête, et sous lequel ils portent leurs livres; on était certain de les rencontrer au cabaret, où ils buvaient des boissons chaudes et s'enivraient en discutant[1]. Un des moyens les plus sûrs de succès pour eux était de propager des cultes nouveaux dont ils s'instituaient les prêtres. Leur fortune était faite s'ils parvenaient à inspirer à leurs dupes une confiance aveugle en quelque divinité inconnue, qu'ils faisaient parler comme ils voulaient. Aussi les voyons-nous agir toujours de la même façon. Toutes les fois qu'un culte nouveau essaye de pénétrer à Rome, il est introduit par un personnage qui réunit les deux qualités de sacrificateur et de prophète (*sacrificulus et vates*), c'est-à-dire qui, comme prophète, impose au nom du ciel à ceux qui le consultent des offrandes expiatoires qu'il s'attribue ensuite comme prêtre. La dévotion étant de tous les sentiments de l'âme celui qui calcule le moins, le désir de plaire à un dieu puissant qui peut assurer le succès d'une entreprise hasardée, ou qui promet la guérison d'un malade chéri, inspirait des

1. *Curcul.*, II, 3, 9 : *Tum isti Græci palliati, capite operto qui ambulant, etc.*

libéralités insensées, et naturellement ces libéralités profitaient encore plus au prêtre qu'au dieu. Aussi Tite-Live affirme-t-il sans hésiter que tous ceux qui se font les introducteurs de religions nouvelles n'obéissent qu'à des motifs intéressés; ce ne sont pas des fanatiques convaincus et qui veulent convaincre les autres, ce sont d'habiles gens qui n'excitent les âmes que parce qu'ils y trouvent leur avantage [1].

Pour entraîner ceux qui les écoutaient, ils n'avaient pas ordinairement un grand effort à faire. C'est un penchant et comme un besoin dans toutes les religions polythéistes d'augmenter sans cesse le nombre des dieux. Il semble qu'un dieu unique puisse seul épuiser l'idée que nous nous faisons de la divinité; quand on en admet plusieurs, quelque nombreux qu'ils soient, ils ne forment qu'un ensemble incomplet, et l'on est toujours tenté d'en ajouter quelque autre. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, parmi les peuples légers et sceptiques que ce penchant se manifeste avec le plus de force; c'est au contraire parmi les plus croyants. Ceux-là, lorsqu'un fléau les attaque ou qu'un malheur les menace, commencent par ne pas douter que la protection de leur divinité nationale les sauvera du danger. Ils attendent tout d'elle, et si leur attente est trompée, si le fléau persiste, si le malheur les atteint, leur désenchantement est d'autant plus vif que leur confiance avait été plus aveugle. Ils ne s'en prennent pas à la Divinité en général, dont la puissance leur paraît au-dessus du soupçon, mais à leur dieu particulier, qui les a mal servis, et demandent ailleurs des secours qu'ils n'ont pas trouvés chez eux. Indépendamment de cette raison générale, les plébéiens

1. Tite-Live, IV, 30 : *quibus quæstui sunt capti superstitione animi*

avaient à Rome des motifs spéciaux pour tenir moins aux dieux de la cité ; ils ne pouvaient pas oublier que ces dieux s'étaient faits les complices de la noblesse dans la longue lutte qu'ils avaient livrée contre elle. Moins attachés par leurs souvenirs politiques à la religion nationale, vivant au milieu de ces étrangers qui pratiquaient d'autres cultes, plus mobiles d'ailleurs d'opinions, plus accessibles aux entraînements des dévotions nouvelles que cette aristocratie habituée au respect des traditions antiques, ennemie des nouveautés, calme, grave par tempérament et par système, et à qui les grandes émotions religieuses étaient suspectes comme dérangeant l'ordre établi, les plébéiens ont toujours été les premiers à se précipiter vers les religions étrangères, et l'on voit, par les récits des historiens, que c'est dans les quartiers populaires de la ville que tous ces mouvements commençaient.

S'il était dans la nature du peuple d'y céder aisément, l'autorité au contraire devait regarder comme un devoir de les réprimer. La même raison qui rendait les Romains très-tolérants hors de leur pays les empêchait de l'être tout à fait chez eux. Comme ils pensaient qu'un culte est fait spécialement pour un peuple, ils en concluaient que chaque dieu doit rester maître chez lui. Ils n'imposaient pas les leurs aux étrangers, mais ils n'étaient pas non plus disposés à laisser ceux des étrangers s'établir à Rome. En sa qualité d'institution nationale, la religion se trouvait placée sous la protection des pouvoirs civils. Ce n'est pas comme souverains pontifes que les empereurs ont persécuté les Chrétiens, mais comme empereurs. Pour proscrire un culte étranger, on n'allègue le plus souvent que des motifs politiques; c'est la sûreté de l'État, et non l'intérêt des dieux, que le sénat invoquait dans la répression sanglante des Bacchanales. En expli-

quant au peuple les raisons qu'on avait d'être si sévère, le consul lui rappelait « qu'il n'était permis aux citoyens de se rassembler que sur l'ordre des magistrats, quand le drapeau flottait sur les hauteurs du Janicule, et que toute autre réunion était défendue par la loi[1]. » Ce fut jusqu'à la fin le grand argument dont on se servit contre les adeptes des religions nouvelles, et les Chrétiens ont été surtout poursuivis pour avoir formé des sociétés secrètes et des assemblées illégales. Aussi, dans les délits de ce genre, les coupables ne sont-ils pas déférés devant des tribunaux religieux ; ce sont les magistrats ordinaires, ceux qui veillent à la sûreté publique, les édiles, les *triumviri capitales*, sortes d'officiers de police, qu'on charge de les poursuivre, et s'ils ne parviennent pas à réprimer le mal, c'est au préteur que le sénat confie la défense des lois[2].

Quoique l'autorité semblât appliquer de préférence aux cultes étrangers les règlements qui concernaient la paix publique et la sûreté de l'État, elle était pourtant armée contre eux de lois spéciales. Tertullien rapporte « qu'il y avait un ancien édit qui défendait de consacrer aucun dieu qui n'eût été approuvé par le sénat[3] ». Mais ces dieux qui n'étaient pas consacrés, c'est-à-dire que l'État n'avait pas officiellement reconnus, laissait-on les particuliers libres de les adorer chez eux ? Un passage de Cicéron semble établir qu'il n'était pas plus permis de leur élever un autel dans sa maison que de leur bâtir un temple dans une rue et sur une place[4]. Tite-Live, au contraire, borne la défense aux terrains sacrés ou publics[5] ; c'est là seulement, d'après lui, qu'il est défendu

1. Tite-Live, XXXIX, 15. — 2. Tite-Live, XXV, 1. — 3. *Apol.*, 5. — 4. *De leg.*, II, 8 : *Separatim nemo habessit deos; neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto.* — 5. XXV, 1 : *neu quis, in publico sacrove loco, novo aut externo ritu sacrificaret.*

de sacrifier selon les rites étrangers. On ne peut expliquer cette opposition entre deux écrivains bien informés d'ordinaire qu'en supposant que la loi n'a pas souvent été exécutée dans sa rigueur. Cicéron nous dit ce qu'on avait légalement le droit de faire; Tite-Live rapporte ce qui se faisait ordinairement. Les Romains étaient si religieux, si timorés, qu'ils hésitaient à proscrire le culte d'un dieu, quel qu'il fût. « Toutes les fois, dit Tite-Live, que la religion sert de prétexte à quelque crime, nous redoutons, en punissant le coupable, de commettre une impiété [1]. » Et l'autorité, malgré sa sévérité ordinaire, était bien forcée d'avoir quelque égard pour ces scrupules. En frappant la société secrète des Bacchanales, le sénat n'osa pas défendre entièrement le culte de Bacchus, il se contenta de le régler. Ceux pour qui c'était une affaire de conscience durent demander au préteur la permission de célébrer ces fêtes, et elle leur était accordée à condition que cinq personnes seulement assisteraient à la cérémonie [2]. Ces dispositions des Romains nous font comprendre pourquoi les lois contre les cultes étrangers ont été si peu efficaces chez eux. On ne se décidait jamais à les appliquer qu'avec toute sorte de ménagements et de répugnances. Sans doute on avait le droit de poursuivre ces cultes jusque dans l'intérieur des maisons particulières : la surveillance des pontifes s'étendait sur les *sacra privata* comme sur les autres [3]. Il n'est pourtant pas probable que s'ils s'y étaient tenus enfermés, on fût allé les y chercher; mais ils n'y restaient guère. L'ombre du

1. XXXIX, 16. *Ubi deorum numen prætenditur sceleribus, subit animum timor ne fraudibus humanis vindicandis divini juris aliquid immixtum violemus.* — 2. Voyez le sénatus-consulte des Bacchanales (*Corp. inscr. lat.*, I, 196). — 3. Dion Cassius (XL, 47) dit positivement que le sénat fit détruire des temples que des particuliers avaient élevés à leurs frais, οὓς ἰδίᾳ τινὲς ἐπεποίηντο.

sanctuaire domestique ne leur suffisait pas longtemps ; ils se répandaient vite sur la voie publique, ils encombraient les rues et les places, ils s'établissaient sans façon dans les chapelles des plus anciennes divinités[1]. Ceux de l'Égypte osèrent même, à la fin de la république, se glisser jusque dans la demeure du maître des dieux, dans le temple qui était le centre de la religion romaine, au Capitole[2], tant ils se croyaient sûrs de l'impunité! Malgré ces provocations impudentes, on hésitait encore à les frapper. Les partisans des anciens usages se contentaient d'abord de gémir silencieusement[3]. Il fallait que le scandale fût au comble pour que le sénat parût enfin s'apercevoir de ces désordres et qu'il forçât les magistrats à les réprimer. Une seule fois, à propos des Bacchanales, la répression fut terrible[4] ; mais il s'agissait de crimes épouvantables, de faux, d'assassinats et d'incestes, beaucoup plus que de sacrifices et de rites nouveaux. Dans toutes les autres circonstances la loi fut appliquée si mollement, que les coupables ne craignaient rien et que c'était toujours à recommencer.

C'est ainsi que les cultes étrangers se sont si facilement établis à Rome. Quelques-uns y arrivèrent avec la permission du sénat, le plus grand nombre s'en est passé ; mais tous, quelle que fût leur origine, ont de bonne heure joui auprès du peuple d'une grande autorité. Dès le temps d'Ennius le grand cirque ressemblait déjà à ce

1. Tite-Live, IV, 30 : *in omnibus vicis sacellisque*. — 2. *Corp inscr. lat.*, I, 1034. — 3. Tite-Live, XXV, 1 : *secretæ bonorum indignationes*. — 4. Encore se fit-elle beaucoup attendre. L'existence des Bacchanales était connue de tout le monde; elle se révélait par des bruits qui troublaient le repos de la nuit (*crepitibus etiam ululatibusque nocturnis qui personant tota urbe*, Tite-Live, XXIX, 15); mais comme on pensait qu'il s'agissait de cérémonies religieuses, on laissait faire, et la police elle-même ne songeait pas à s'enquérir de ce qui se passait dans ces fêtes bruyantes.

qu'il fut sous Auguste, quand Horace s'y promenait après son dîner pour écouter les diseurs de bonne aventure. C'était le rendez-vous des astrologues et des augures de tous les pays. Les dévots venaient y consulter les devins Marses qui jouaient avec des serpents, et demander l'explication de leurs songes à des prêtres d'Isis [1]. A mesure que s'affaiblissaient l'autorité des lois et le respect des traditions antiques, il était naturel que le crédit des religions nouvelles augmentât. Cette anarchie de près d'un demi-siècle qui précéda l'empire dut leur être surtout très-utile; elles en profitèrent pour achever de s'étendre et de s'établir. Les triumvirs semblèrent même leur donner une sorte de consécration légale en élevant un temple, après la mort de César, à Isis et à Sérapis [2]. Cependant Auguste, quand il fut le maître, revint, sur ce point comme sur les autres, aux traditions de la république. Il témoigna un grand respect aux diverses religions qui se partageaient son empire. Celle même des Juifs, malgré la haine et le mépris qu'on manifestait ordinairement pour elle, n'en fut pas exceptée : il envoya des présents au temple de Jérusalem [3], et y fit célébrer des sacrifices en son nom [4]. Mais il ne permit pas à ces religions, qu'il honorait chez elles, de venir s'étaler trop ouvertement à Rome et d'empiéter sur le culte national. Après qu'il eut pris Alexandrie, il déclara qu'il lui pardonnait en l'honneur de son dieu Sérapis [5]; ce qui ne l'empêcha pas, à son retour, de faire détruire les temples qu'on avait construits à Sérapis dans l'enceinte de la ville [6]. C'était tout

1. Cic., *De div.*, I, 58. Il est vrai que quelques critiques, et parmi eux M. Vahlen, attribuent une partie de la citation à Cicéron lui-même. — 2. Dion, XLVII, 15. — 3. Jos., *De bell. Jud.*, V, 38. — 4. Philon, *Leg. ad Caium*, 40. — 5. Dion, LI, 16. — 6. Dion, LIII, 2. Tibère suivit la même politique qu'Auguste au sujet des cultes étrangers (Suét., *Tib.*, 37). Mais après lui il ne paraît plus être question de mesures prises contre eux en général.

à fait l'ancienne politique des Romains ; et, pour compléter la ressemblance, on a soin de nous faire remarquer que la sévérité de l'empereur, comme celle du sénat, ne venait pas de motifs religieux : il ne poursuivait pas seulement les cultes nouveaux dans l'intérêt des dieux anciens, « mais parce que l'introduction de divinités étrangères donne naissance à des réunions secrètes, à des ententes et à des complots, toutes choses qui sont dangereuses pour le pouvoir d'un seul[1]. » Cette conduite, qui fut sans doute alors fort approuvée, avait le tort d'être contraire au principe même de l'empire. L'empire travaillait à réunir entre eux tous les peuples qui vivaient sous la domination romaine ; or cette réunion des races ne pouvait s'accomplir sans un certain mélange des religions. Il était inévitable que l'œuvre d'Auguste eût pour résultat le syncrétisme dans l'ordre religieux, comme elle devait aboutir à la centralisation dans l'ordre politique. C'est aussi de ce côté qu'a marché l'empire. Quand la race d'Auguste fut éteinte, la dynastie qui la remplaça éprouva le besoin de se donner aux yeux des peuples une sorte de consécration religieuse. Les Césars, qui se flattaient de descendre des dieux et des rois de l'ancienne Rome, s'étaient appuyés sur la religion nationale, et nous avons vu ce qu'elle avait ajouté de force et de prestige à leur pouvoir. Vespasien reçut un service semblable des cultes de l'Orient. Un Juif lui avait prédit l'empire ; Sérapis lui annonça la victoire de ses légions à Crémone. Enfin les dieux de l'Égypte, pour montrer au monde qu'il était leur favori, lui accordèrent le don de faire des miracles : il guerit un aveugle et un paralytique à Alexandrie. « C'est ainsi, dit Suétone, que ce prince, qui arrivait si brusquement au pouvoir, acquit, dès son avéne-

1. Dion, LII, 36.

ment, la majesté et l'autorité qui lui manquaient[1]. » Dès lors rien ne s'oppose plus au succès des religions de l'Orient. Favorablement traitées par les Flaviens auxquels elles n'avaient pas été inutiles, de plus en plus puissantes à la fin des Antonins, sous Marc-Aurèle et Commode, elles achevèrent de triompher avec la dynastie des Sévères.

Pendant la période qui fait le sujet de notre étude, Rome connaît déjà et pratique à peu près toutes les religions qu'elle accueillera chez elle jusqu'au triomphe du Christianisme. Les unes lui sont arrivées sous la république, les autres dans le premier siècle de l'empire. Nous venons de voir qu'elle a reçu de bonne heure les dieux égyptiens dont le culte était répandu dans tous les ports de la Méditerranée, et qu'il en est fait mention dès le temps des guerres puniques. En 549, la Mère des dieux est solennellement apportée de Pessinonte à Rome par l'ordre du sénat. Un siècle plus tard, Sylla ramène d'Asie la sauvage déesse de Comagène, qui s'identifie avec la vieille Bellone. Sabazius et Adonis sont adorés dans le grand monde de Rome dès l'époque d'Auguste[2]. Néron, pendant quelque temps, n'a de dévotion que pour la déesse de Syrie[3]. Trajan consulte le dieu d'Héliopolis (*Jupiter Heliopolitanus*) sur le succès de son expédition contre les Parthes; celui de Doliche (*Jupiter Dolichenus*) obtient un temple sur l'Aventin à l'époque de Commode[4]. Plutarque nous apprend que le nom de Mithra fut connu pour la première fois des Romains à la fin de la république, pendant la guerre des pirates[5]. Son culte continue d'exister obscurément sous les Césars parmi les classes

1. Suét., *Vesp.*, 7. — 2. Val.-Max., I, 3, 2. Ovide, *Ars am.*, I, 75. — 3. Suét., *Nero*, 56. — 4. Preller, *Röm. Myth.*, p. 743. — 5. Plut., *Pomp.*, 24.

populaires[1]. Il commence à prendre plus d'importance vers les dernières années des Antonins ; au IIIe et au IVe siècle, il l'emporte sur tous les autres. Ainsi, à l'exception de ce dernier développement du culte mithriaque, qui ne s'est produit qu'un peu plus tard, toutes les autres religions étrangères sont librement professées à Rome à l'époque dont nous nous occupons. S'il fallait les étudier toutes pour elles-mêmes et dans le détail, faire minutieusement l'histoire de leurs progrès et de leur fortune, le sujet que nous traitons en ce moment serait infini. Mais notre dessein est moins étendu : nous ne cherchons à connaître ces cultes que dans leurs rapports avec la religion romaine, et nous voulons seulement savoir la part qui doit leur être faite dans les changements qu'elle a subis. Comme il est naturel qu'ils aient eu plus d'influence sur elle lorsqu'ils s'accordaient entre eux, il nous convient, en les étudiant, de nous moins attacher aux points par où ils diffèrent qu'à ceux par lesquels ils se ressemblent. Ces ressemblances sont, du reste, beaucoup plus nombreuses qu'on ne croit. Leurs diversités ne sont souvent qu'apparentes ; en somme, ils partent tous des mêmes principes, ils répondent aux mêmes besoins, ils arrivent aux mêmes résultats : ce sont ces résultats communs que nous allons exposer.

1. Orelli, 5844, et la note d'Henzen.

III

Caractère commun de tous les cultes orientaux. — Importance attribuée au prêtre. — Influence des femmes. — Recherche des émotions religieuses. — Purifications et expiations. — Tauroboles. — Mystères.

Ils paraissent d'abord s'accorder dans l'importance qu'ils attribuent au prêtre. Elle était beaucoup moins grande dans la religion romaine que chez eux. Les Romains, on l'a déjà vu, n'admettaient pas que l'homme eût besoin d'un intermédiaire pour s'adresser à Dieu. Caton n'a recours à personne quand il offre à Mars un sacrifice pour ses bœufs ou qu'il immole une truie à Cérès, et il déclare formellement que le père de famille doit sacrifier pour toute la maison. De même c'est au consul que revient le droit de prier pour la république. Les prêtres de l'État (*sacerdotes publici*) ne sont que ses conseillers, ses aides ou ses suppléants dans les cérémonies qu'il lui faut accomplir. Lorsqu'il s'agit, par exemple, de la dédicace d'un monument public, les pontifes indiquent les rites, dictent la formule, tiennent un des côtés de la porte ; mais celui qui dédie véritablement l'édifice, c'est le magistrat que le peuple a désigné pour le faire : lui seul a le droit d'y inscrire son nom, parce qu'il est seul officiellement chargé d'en faire la remise au dieu auquel on le consacre. Les prêtres n'étant regardés d'ordinaire que comme les gardiens des vieilles coutumes, chargés de les faire connaître aux autres et de les observer eux-mêmes, on leur demandait surtout d'être instruits et vigilants ; ils n'avaient pas véritablement un caractère religieux, au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui.

Le peuple qui les nommait ne s'inquiétait guère de savoir s'ils possédaient les qualités morales qui nous semblent nécessaires pour remplir ces fonctions. On admettait sans doute en général qu'une certaine gravité de conduite était convenable pour être augure ou pontife ; mais on ne croyait pas qu'elle fût moins utile pour être consul ou préteur ; et même elle ne semblait pas tout à fait indispensable, et l'on s'en est plus d'une fois passé. Quand le candidat était agréable à un parti politique, ce parti ne songeait pas à s'enquérir de sa vie ni de ses opinions avant de le nommer ; aussi a-t-on fait très-souvent des choix qui nous surprennent. Tite-Live rapporte qu'à l'époque des guerres puniques, c'est-à-dire au temps où les mœurs étaient encore sévères et les traditions respectées, le pontife P. Licinius choisit pour flamine de Jupiter C. Valerius Flaccus, « parce qu'il avait mené une jeunesse dissipée et légère [1] ». On ne se fit pas plus de scrupule de nommer César grand pontife, bien qu'il ne crût guère aux dieux, et Cicéron augure, quoiqu'il se moquât de la divination. Après tout, leur incrédulité ne devait pas les embarrasser autant que nous le supposons dans l'exercice de leurs fonctions sacrées. On ne donnait dans les temples de Rome aucun enseignement dogmatique, on n'y faisait pas d'exhortations morales, en sorte qu'un pontife y était moins exposé à mettre ses paroles en contradiction directe avec ses principes et sa conduite. Le culte ne consistait qu'en pratiques extérieures que tout le monde accomplissait par habitude, et, à la rigueur, on n'avait pas besoin d'avoir été toujours un personnage irréprochable ou d'être un dévot convaincu, pour dicter une formule de prière, figurer à son rang dans une cérémonie officielle ou tenir la porte d'un édifice que l'on consacrait.

1. XXVII, 8 : *ob adolescentiam neglegentem luxuriosamque.*

Il n'en était pas de même dans les cultes qui vinrent à Rome de l'Orient. Nous ne les connaissons malheureusement que d'une manière très-imparfaite, mais une des choses qui ressort avec le plus d'évidence des monuments qui nous restent d'eux, c'est le rôle considérable qu'ils assignent tous à leurs prêtres. Lorsqu'un des fidèles de ces religions élève un autel ou un temple à son dieu, il a soin, en général, d'y indiquer le nom du prêtre qui le consacre. On ne manque presque jamais de le mentionner dans les inscriptions tauroboliques ; dans celles qui concernent le culte de Mithra, il est dit expressément qu'il préside la cérémonie[1]. Quand on voulait être initié aux mystères d'Isis, on se faisait assister par un prêtre auquel on consacrait, toute sa vie, la plus vive reconnaissance et qu'on appelait son père[2]. Tout semble donc nous indiquer que dans ces diverses religions les fonctions sacerdotales sont devenues plus importantes. Les prêtres ne se contentent plus de diriger les pratiques du culte extérieur, ils veulent aussi gagner les âmes ; en certaines occasions, ils se servent d'un moyen qui n'a jamais été employé dans les temples de Rome : ils prêchent. Celui qu'Apulée nous montre à la fin des *Métamorphoses* profite d'un miracle qui a vivement ému les assistants pour glorifier la déesse qui vient de manifester ainsi sa puissance. C'est un sermon véritable qu'il prononce ; il n'y manque pas même les emportements et les cris de triomphe à l'adresse des incrédules : « Qu'ils approchent, qu'ils regardent et confessent hautement leur erreur[3] ! » Il termine en conjurant celui qui vient d'être l'objet de la protection divine de se consacrer désormais au service

1. Orelli, 5846. — 2. Apulée, *Métam.*, XI, 25 (édit. Hildebrand). — 3. XI, 15 : *Videant irreligiosi, videant, et errorem suum recognoscant.*

d'Isis ; on croirait vraiment entendre un prédicateur chrétien dans une prise d'habit : « Si tu veux être en sûreté, inaccessible aux coups du sort, enrôle-toi dans la sainte milice. Viens volontairement placer ta tête sous le joug du ministère sacré. C'est seulement quand tu te seras fait l'esclave de la déesse que tu commenceras à sentir le prix de la liberté [1]. » Ces derniers mots nous font connaître une des différences les plus remarquables qui existent entre les prêtres de Rome et ceux de ces cultes étrangers. A Rome et dans les villes romaines, ils ne sont que des magistrats comme les autres, qui ne songent pas à s'isoler et à se distinguer de leurs concitoyens, qui vivent dans l'agitation des affaires et joignent ordinairement d'autres charges civiles à leurs fonctions sacrées. Au contraire, dans les cultes de l'Orient, ils cherchent à s'éloigner du monde et à vivre à part. Ils forment une « sainte milice », qui a ses habitudes et ses règles et se fait reconnaître par un costume particulier. On dirait qu'ils mettent leur gloire à se désintéresser de la vie et à se détacher des affections ordinaires de l'humanité. « Ils renoncent à tout et ne veulent avoir souci que des choses divines. Quelques-uns vont jusqu'à prendre des breuvages pour se priver eux-mêmes de leur virilité [2]. » Un ancien auteur nous dit que ceux de l'Égypte habitent ensemble dans les temples : « Rejetant toute espèce de travail terrestre, ils ont consacré leur vie à la contemplation et à l'étude de la Divinité. Leur démarche est lente, leur aspect est grave ; ils ne rient jamais et vont tout au plus jusqu'à sourire. Leur main est toujours cachée dans leur manteau [3]. » Il ajoute

1. XI, 15 : *Da nomen sanctæ huic militiæ... et ministerii subi jugum voluntarium*. Ce sont déjà les expressions de la langue religieuse des Chrétiens. — 2. Servius, *Æn.*, VI, 661. — 3. Chérémon le stoïcien, cité par Porphyre. Müller, *Fragm. hist. græc.*, édit. Didot, III, p. 497.

qu'ils couchent sur des branches de palmiers avec un oreiller de bois sous la tête, qu'ils pratiquent des abstinences nombreuses, évitent de boire du vin et de manger du poisson, et qu'à propos des aliments qui sont permis ou défendus, il s'élève souvent entre eux des polémiques très-vives. Les papyrus égyptiens découverts et déchiffrés de nos jours nous ont révélé l'existence d'un véritable cloître dans le *Serapeum* de Memphis. Des gens pieux s'y enfermaient volontairement et y passaient leur vie sans jamais sortir, ne conversant avec les dévots qui venaient visiter le temple qu'à travers la lucarne de leur cellule. Ils s'appelaient eux-mêmes « les serviteurs de Sérapis », et s'occupaient à rédiger le récit de leurs songes. « Leurs vêtements, dit un poëte, sont sordides, et leurs cheveux, semblables aux crins hérissés des chevaux, ombragent leur tête sinistre [1]. » Nous avons conservé des pétitions très-nombreuses écrites par un de ces reclus pour implorer la protection du roi Ptolémée et des magistrats de Memphis contre ceux qui le persécutent; car dans ces lieux qui auraient dû être consacrés à la paix et à l'amour, il arrivait qu'on se haïssait beaucoup et qu'on se disputait souvent. Les Égyptiens et les Grecs en venaient quelquefois aux mains dans le temple, ou se jetaient des pierres par les fenêtres de leurs cellules [2]. N'est-il pas étrange de trouver déjà des reclus en plein paganisme, plus de cent cinquante ans avant le Christ, dans ces contrées où devait plus tard fleurir le monachisme chrétien? C'est évidemment un fruit naturel du pays. L'Orient était destiné à nous donner dans tous les temps et sous tous les cultes ces spectacles d'exaltation

1. Manéthon, cité par Brunet de Presles. — 2. Tous les détails qui précèdent sont empruntés au mémoire de M. Brunet de Presles sur le Sérapéum de Memphis.

religieuse. Qu'on lise le traité de Lucien sur la Déesse Syrienne, on y trouve la description d'un temple célèbre que l'on vient visiter de toute l'Asie. Les pèlerins y arrivent par milliers. Avant de partir, ils se rasent la tête et les sourcils ; pendant tout le voyage, ils ne boivent que de l'eau et couchent sur la terre. Ce qui cause cette affluence, c'est la renommée du temple et le désir d'assister aux spectacles pieux qu'y donnent les prêtres. L'un d'eux monte deux fois par an au sommet d'un phallus de trente brasses et y reste sept jours entiers sans dormir. « Le peuple est convaincu que cet homme, de cet endroit élevé, converse avec les dieux, et que ceux-ci entendent de plus près sa prière. Les pèlerins lui apportent, les uns de l'or, les autres de l'argent, d'autres du cuivre. Ils déposent ces offrandes devant lui et se retirent en disant chacun son nom. Un autre prêtre est là debout qui lui répète les noms, et lorsqu'il les a entendus, il fait une prière pour chacun [1]. » — C'est presque déjà l'histoire de saint Siméon Stylite.

Après l'influence du prêtre, ce qui domine dans les cultes orientaux, c'est celle de la femme. La religion romaine faisait assurément aux femmes une large part. Non-seulement toutes les pratiques religieuses leur étaient communes avec les hommes, mais elles possédaient pour elles des cultes particuliers. Il semble pourtant que cette part ne leur suffisait pas ; un attrait invincible les attirait toujours vers les religions nouvelles : elles ont aidé toutes les superstitions étrangères à pénétrer dans Rome et à s'y établir. Les devins et les prophétesses, poursuivis par l'autorité, étaient sûrs de trouver chez elles un appui secret et puissant [2]. C'est dans leurs rangs que la société des Bacchanales se propagea d'abord : pendant quelque

1. Luc, *la Déesse Syr.*, 28. — 2. Plut., *Marius*, 17

temps elles y furent seules admises, et même après qu'une prêtresse eut imaginé d'y recevoir aussi des hommes, Tite-Live nous dit que les femmes continuaient d'y être en majorité[1]. Quand la Grande Mère de l'Ida, la première divinité orientale que Rome ait officiellement accueillie, arriva de Pessinonte, les matrones furent envoyées à sa rencontre jusqu'à l'embouchure du Tibre : on sait qu'à cette occasion la déesse daigna faire un miracle en faveur de l'une d'entre elles, Quinta Claudia, qu'on soupçonnait de se mal conduire parce qu'elle aimait beaucoup la toilette « et qu'elle paraissait en public avec les cheveux trop habilement arrangés[2] ». A l'époque d'Auguste les cultes orientaux s'étaient surtout répandus parmi ces belles affranchies, de mœurs faciles, que les poëtes ont chantées. Tout ce monde léger, que rebutait la froide gravité des cérémonies officielles, pratiquait volontiers des religions qui laissaient plus de place aux mouvements passionnés de l'âme. « Prête-moi tes porteurs, dit une d'elles à son amant dans Catulle, je veux aujourd'hui rendre visite à Sérapis[3]. » La Délie de Tibulle est une dévote d'Isis, qui exécute avec soin les ablutions commandées, qui observe les abstinences, qui s'habille de lin, et agite scrupuleusement son sistre quand elle prie la déesse. Mais toutes celles qui fréquentaient si assidûment ces temples n'y venaient pas seulement pour prier. Beaucoup s'y rendaient par caprice ou par mode, quelques-unes y allaient chercher fortune. Le lieu était favorable pour donner sans danger un rendez-vous ou nouer une intrigue d'amour. Quand Ovide, dans l'*Art d'aimer*, énumère les endroits où l'on peut se pourvoir aisément d'une maîtresse, après avoir parlé des théâtres et des portiques, il n'oublie pas les temples, et surtout ceux des

1. XXXIX, 15. — 2. Ovide, *Fast.*, IV, 309. — 3. Catulle, 10, 26.

divinités de l'Égypte. Comme les mythologues confondaient Isis avec Io qui avait été la maîtresse de Jupiter, ce souvenir donnait l'espoir au poëte que la déesse inspirerait à d'autres les sentiments qu'elle avait elle-même éprouvés pour le maître des dieux [1]. Aussi Juvénal l'appelle-t-il sans respect « l'entremetteuse de Pharos [2] ». Le culte juif était aussi en grande faveur chez les femmes qui cherchaient les émotions religieuses après avoir épuisé les autres; elles jeûnaient rigoureusement et se gardaient bien de rien faire le jour du Sabbat. On sait que Poppée, au dire de Josèphe, « avait de la piété [3] », et qu'elle fut ensevelie d'après les rites orientaux [4].

Les femmes du grand monde, si l'on en croit les moralistes et les satiriques, n'étaient guère moins zélées que les autres pour les cultes de l'Orient. Juvénal les représente recevant chez elles « la confrérie de la violente Bellone ou celle de la Mère des dieux », consultant les haruspices d'Arménie ou de Comagène, les sorciers chaldéens ou les vieilles Juives, « qui vendent autant de sottises qu'on leur en demande, mais à des prix modérés ». Il les montre effrayées par les menaces d'un prêtre et s'imposant les plus rudes pénitences pour désarmer le ciel : « Elles font casser la glace en hiver pour se plonger trois fois le matin dans le Tibre, et parcourent tout le champ de Mars en se traînant nues et tremblantes sur leurs genoux ensanglantés [5]. » Les inscriptions confirment la vérité des tableaux présentés par le satirique : il y est très-souvent question d'autels, de statues, de monuments de tout genre élevés par les femmes aux divinités de l'Orient. Leur dévotion a déjà quelques-uns des carac-

1. *Multas illa facit quod fuit ipsa Jovi.* (Ov., *Ars am.*, I, 78.) — 2. Juv., VI, 489. — 3. *Ant. Jud.*, XX, 8, 11. — 4. Tac., *Ann.*, XVI, 6. — 5 Juv. VI, 523.

tères qu'elle doit garder dans ces contrées du Midi. Elles supposent volontiers qu'on aime autant la toilette dans le ciel que sur la terre, et prodiguent les ornements et les bijoux à la déesse qu'elles veulent se rendre favorable. Une Italienne nous dit qu'elle a fait dorer la statue de Cybèle et placer sur la tête d'Attis une chevelure d'or et une lune d'argent[1]. Une Espagnole consacre, en l'honneur de sa petite fille, une statue d'argent à Isis et nous fait avec complaisance l'énumération des diamants dont la statue est ornée. Elle porte un diadème composé d'une grosse perle et de six petites, d'émeraudes, de rubis, d'hyacinthes, des pendants d'oreilles d'émeraudes et de perles, un collier de trente-six perles, avec dix-huit émeraudes, et deux pour les agrafes, des bracelets pour les bras et pour les jambes, des bagues pour tous les doigts, enfin huit primes d'émeraudes placées sur les sandales[2]. C'est, comme on voit, une vraie parure de madone. Du reste, ces cultes se montraient reconnaissants des services que leur rendaient les femmes : elles y participaient à tous les sacrifices, elles y étaient libéralement admises à toutes les dignités et à tous les sacerdoces : nous voyons, par exemple, qu'elles font souvent les frais des tauroboles et y figurent au premier rang en compagnie des prêtres accourus des pays voisins pour prendre part à ces imposantes cérémonies. Dans les cultes égyptiens le service religieux est accompli par les deux sexes[3]. Bellone a une prêtresse qui se déchire les épaules avec des fouets, s'enfonce des couteaux dans les bras et se livre ainsi toute sanglante à l'admiration des fidèles[4]. Le clergé de la Grande Mère contient des joueuses

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5354. — 2. *Corp. inscr. lat.*, II, 3386. — 3. Orelli, 6666 · là c'est un homme qui est *sacerdos Isidis*, ailleurs (6385) c'est une femme. — 4. Tibulle I, 6, 45.

de tambour (*tympanistriæ*) à côté des joueurs de flûte, et des prêtresses de divers rangs qui partagent les attributions des prêtres et sont nommées comme eux par les quindécimvirs[1]. Si les initiés, dans les mystères de Bacchus, prennent quelquefois le titre de Pères, les femmes obtiennent aussi celui de Mères, et nous voyons l'une d'elles construire un autel pour célébrer l'honneur qu'on lui a fait en l'élevant à cette maternité sacrée (*ob honorem sacri matratus*)[2].

Les cultes où les prêtres et les femmes prennent tant d'importance ont d'ordinaire un caractère commun : ils recherchent volontiers les émotions religieuses, ils se plaisent à développer chez leurs adhérents une ardente dévotion. Cette dévotion se manifeste partout d'une manière à peu près semblable : dans toutes les religions, le croyant qui prie avec ferveur souhaite sortir de lui-même, échapper à sa nature mortelle pour atteindre Dieu et se perdre en lui. Les mystiques chrétiens essayent d'y parvenir en surexcitant chez eux l'âme et l'esprit : c'est dans le silence de la retraite, par des efforts et des élans de méditation et de contemplation solitaires, qu'ils tâchent de se délivrer des obstacles du corps et de se rapprocher de la divinité. Les païens voulaient plutôt y arriver par la surexcitation des sens. Au lieu de s'enfermer et de s'isoler, ils se réunissaient en grandes foules, ils s'abandonnaient ensemble à toutes les séductions de la nature; ils s'étourdissaient de mouvement, ils s'enivraient de bruit : le son des flûtes et des trompettes, les chants passionnés, l'agitation des danses vertigineuses, les mettaient hors d'eux-mêmes ; ils perdaient le sentiment de leur existence propre, ils échappaient aux conditions de

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1399. Ailleurs la prêtresse est dite *consacerdos* du prêtre (1398). — 2. Orelli, 1491

la vie ; ils s'unissaient au dieu dont ils célébraient la fête, ils croyaient le voir et le suivre, et il leur semblait assister aux aventures merveilleuses qu'on racontait de lui [1]. Ces aventures sont à peu près les mêmes partout; les détails peuvent varier, mais le fond de la légende sacrée se retrouve dans toutes les religions de l'Orient : il s'agit toujours de la mort et de la résurrection d'un dieu, et comme pour enflammer davantage la sensibilité religieuse, dans tous ces récits le dieu est aimé d'une déesse, qui le perd et le retrouve, qui gémit sur sa mort et finit par lui rendre la vie. En Égypte, c'est Isis qui cherche Osiris tué par un frère jaloux; en Phénicie, c'est Astarté ou Vénus qui pleure Adonis ; sur les bords de l'Euxin, c'est la Grande Mère des dieux qui voit mourir le bel Attis dans ses bras. Les fidèles s'associent toujours à la douleur divine; seulement leur façon d'y compatir change avec les pays. Dans la Syrie et l'Égypte elle prend un caractère sensuel et voluptueux, elle s'exprime par des chants d'amour, au son langoureux des flûtes ; elle est sauvage dans les rudes contrées de l'Asie du nord : là les prêtres se frappent et se mutilent pour manifester leur désespoir. Mais partout, quand le dieu est revenu à la vie, des explosions de joie succèdent aux gémissements et aux larmes, et l'on entend retentir de tout côté les mots mystiques : « Il est retrouvé, nous nous réjouissons [2] ! »

Le culte égyptien était peut-être celui qui s'occupait le plus de donner un aliment à la dévotion des fidèles. Dans aucun autre la divinité n'était censée plus présente et plus visible à ses adorateurs. On la consultait sans

1. Nulle part cet état extatique n'a été mieux dépeint que dans les *Bacchantes* d'Euripide — 2. *Schol Juv.*, VIII, 29 : Εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν.

cesse, on ne faisait rien sans son aveu. A tout moment elle révélait sa volonté par des apparitions ou par des songes. « Pas une de mes nuits, dit un dévot d'Isis, pas un seul instant de repos n'a été privé pour moi de la vue de la déesse et de ses saints avertissements [1]. » Elle indiquait elle-même ceux qui devaient être admis à ses mystères ; elle fixait pour chacun d'eux le jour où elle voulait qu'on fît la cérémonie ; elle lui indiquait le prêtre qui devait l'instruire et l'assister. Elle appelait à elle, elle désignait directement ceux à qui elle réservait l'honneur de la servir. Aussi lisons-nous sur un monument élevé à l'un de ses prêtres qu'il a été choisi « par un jugement particulier de la déesse » pour faire partie d'une association qui lui est consacrée [2]. Il se faisait dans ses temples une sorte d'office régulier, ce qui n'avait pas lieu d'abord dans ceux des divinités romaines. Les fidèles s'y rassemblaient deux fois par jour. Le matin, à la première heure, ils réveillaient la déesse (*excitatio*) avec des chants pieux que la flûte accompagnait. Le soir, après lui avoir annoncé solennellement l'heure qu'il était, on lui souhaitait un bon sommeil (*salutatio*), et le temple se fermait jusqu'au lendemain. Dans ces cérémonies se produisaient souvent des spectacles singuliers, mais propres à réveiller la piété des fidèles. C'étaient des femmes qui, les cheveux épars, imploraient la protection « de la sainte mère Isis », ou la remerciaient des faveurs qu'elle leur avait accordées ; c'étaient quelquefois des pénitents qui se croyaient coupables envers elle et venaient faire devant sa statue l'aveu public de leurs fautes pour en obtenir le pardon [3]. Une peinture très-curieuse d'Herculanum, interprétée par Bœttiger, nous fait assister à l'un

1. Apulée, *Métam.*, XI, 19. — 2. Orelli, 6029 — 3 Ovide, *De Ponto*. I, 1, 51.

de ces offices d'Isis. Devant le temple, deux groupes de fidèles à la figure extatique et passionnée, sous la conduite d'un prêtre, chantent les louanges de la déesse ; du haut des marches l'officiant, les mains enveloppées dans une sorte de voile, tient une urne avec précaution et la présente aux assistants [1]. C'est l'eau lustrale qu'il leur fait ainsi adorer ; l'eau du Nil est sacrée pour un Égyptien : à ses yeux, elle représente la fertilité et la vie, comme la plaine ardente et aride du désert lui paraît l'image de la mort. Il était naturel aussi que, chez un peuple si préoccupé de ce qui suit l'existence, elle devînt le symbole du bonheur éternel et de la vie qui ne finit pas. C'est l'origine de cette formule qu'on lit sur la tombe des Égyptiens pieux : « Qu'Osiris t'accorde l'eau qui rafraîchit ! » Les Chrétiens, qui la trouvaient conforme à leurs aspirations, se l'approprièrent, et sur leurs plus anciennes sépultures on trouve souvent ces mots : « Que Dieu donne le rafraîchissement à ton âme ! »

Quand on croit être toujours en présence d'un dieu, si l'on se fie en sa protection, il est naturel aussi qu'on redoute beaucoup sa colère. Plus la dévotion devient ardente, plus elle rend scrupuleux, plus elle nous alarme sur la conséquence des fautes que nous pouvons commettre. Il y avait même alors quelques esprits rigoureux qui prétendaient qu'une fois commises, elles ne pouvaient plus être expiées [2] ; mais ce n'était pas l'opinion ordinaire, et toutes les religions se flattaient d'avoir des moyens sûrs d'en obtenir le pardon. Rien ne fut plus utile au succès des cultes étrangers qui s'établirent à Rome ; ils avaient toute sorte d'expiations et de purifications à l'usage des pécheurs effrayés. Elles consistaient ordinai-

1. Bœttiger, *Isisvesper*. Cette dissertation a été reproduite par Millin dans le *Magasin encyclopédique*, 1810. — 2. Serv., *Æn.*, VII, 597.

rement en sacrifices répétés, en pratiques bizarres et souvent pénibles, en libéralités faites aux temples et aux prêtres. Les abstinences étaient aussi considérées comme un moyen de désarmer la colère céleste. On évitait de manger de certains animaux qu'on regardait comme impurs; aux approches des fêtes, on s'imposait des jeûnes rigoureux; on s'y préparait surtout par une continence sévère. Cette prescription, à laquelle Délie et Corinne elles-mêmes ne refusaient pas de se soumettre, impatientait beaucoup leurs amants : Ovide et Tibulle s'en plaignent avec amertume, mais on leur répondait que les ordres des dieux étaient formels. C'était, disait-on, pour ne pas les avoir respectés que Laocoon avait été puni de mort avec tous les siens [1], et l'on ajoutait qu'au contraire les gens qui s'étaient toujours conservés chastes voyaient directement les dieux [2]. Ces religions, dont le naturalisme était le fond, devaient, ce semble, faire une loi de se conformer à la nature. On voit pourtant naître chez elles un principe contraire : elles ordonnent quelquefois de lui résister, elles font un mérite à l'homme des privations qu'il s'impose, elles recommandent l'abstinence et le jeûne, elles proclament qu'il est agréable aux dieux qu'on dompte le corps et qu'on le punisse. Voilà pourquoi les galles, prêtres errants de la Mère des dieux, se mutilent comme les origénistes et se déchirent la chair avec des fouets comme les flagellants. Quand les prêtres de Bellone s'étaient frappés aux bras et aux cuisses avec leurs couteaux, ils prenaient leur sang dans leur main et le buvaient. Ce sang avait à leurs yeux une vertu purifiante; ils croyaient, en le buvant, se laver des fautes qu'ils avaient commises [3].

1. Serv., *Æn.*, II, 201. — 2. Serv., *Æn.*, II. 604. — 3. Tertullien, *Apol.*, 9.

La même croyance se retrouve dans les rites célèbres des *tauroboles* : c'étaient des sacrifices solennels en l'honneur de la Mère des dieux et d'Attis, son amant. On ignore à quel moment et dans quel pays ils ont pris naissance : la première fois qu'il en est question, c'est dans une inscription du règne d'Hadrien (133 ans après J. C.) qui a été trouvée aux environs de Naples[1]. On y voit « qu'une femme, Herennia Fortunata, avait accompli pour la seconde fois le sacrifice du taurobole par les soins du prêtre Ti. Claudius. » L'usage était assurément plus ancien, et comme presque toutes les autres superstitions de cette époque, il devait être originaire de l'Asie[2]. Nous savons que le midi de l'Italie avait des rapports nombreux avec l'Orient, et que Pouzzoles était un des ports les plus fréquentés des marchands de l'Égypte et de la Syrie. Ce pays, traversé si souvent par les étrangers

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2602. On ne sait si les tauroboles remontent beaucoup plus haut; il serait pourtant fort utile de le savoir pour connaître quelle fut, sur ces sacrifices, l'influence du Christianisme. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que la croyance à la vertu purifiante du sang était assez ancienne dans le culte de Cybèle. Lucain dit que les galles agitent leur chevelure ensanglantée (*Phars.*, I, 566): c'était sans doute leur propre sang qu'ils répandaient sur leurs cheveux; de là on arrive assez facilement à cette habitude de se faire arroser par le sang du taureau. On ne sait pas non plus si les rites du taurobole n'ont pas subi avec le temps quelques altérations. Il est assez naturel de le soupçonner. Les plus anciennes inscriptions portent ces mots : *Taurobolium fecit*, tandis qu'on lit sur les plus récentes : *Accepit* ou *percepit taurobolium*. Ne peut-on pas croire que cette différence dans les termes indique quelque variété dans les cérémonies? Toute cette question de l'origine du taurobole est fort obscure; la découverte d'inscriptions nouvelles pourra seule l'éclairer. — 2. L'origine asiatique du taurobole est admise par tout le monde. Diodore de Sicile (III, 59, 8) dit qu'à Pessinonte les Phrygiens font en l'honneur de la Mère des dieux des sacrifices tout à fait grandioses. N'y a-t-il pas dans ce passage quelque allusion aux tauroboles? Il est pourtant assez surprenant, si le taurobole vient de la Phrygie, qu'on n'ait pas encore trouvé d'inscription taurobolique en Asie, et que celles qu'on rencontre en Grèce soient assez récentes.

et familiarisé d'avance par ses relations avec toutes ces religions bizarres, fit un bon accueil au rite nouveau. Il est pratiqué dès le second siècle dans le Samnium et la Campanie, à Formies, à Venafre, à Bénévent. De l'Italie méridionale, le taurobole passe en Gaule; c'est à Lyon qu'on l'y rencontre pour la première fois. Lyon était déjà un grand centre industriel, une de ces villes de passage que visitaient des gens de tout pays : on y a retrouvé la tombe d'un armateur de Pouzzoles, d'un marchand de Carthage et d'un négociant arabe. Dans la Gaule, le taurobole semble avoir pris plus d'éclat, plus de solennité et un caractère officiel qui, en général, lui est resté. Répandu dès lors dans tout l'empire, il fut un des moyens dont usa le plus volontiers le paganisme mourant pour ranimer la dévotion de ses fidèles.

Quoique nous ne connaissions pas exactement tous les détails de ces fêtes, nous en savons assez pour nous rendre compte du grand effet qu'elles devaient produire. Elles étaient sans doute fort coûteuses, car nous voyons souvent qu'une corporation ou qu'une ville tout entière s'unit pour en payer les frais. Quand c'est un particulier qui subvient à la dépense, il a grand soin de s'en faire honneur et de nous dire « qu'il a fourni tout l'argent qu'exigeaient les préparatifs et les victimes [1] ». Une cérémonie aussi chère, on le comprend, ne pouvait pas être renouvelée tous les jours; elle n'avait lieu que dans des occasions importantes. D'ordinaire, c'était la déesse elle-même qui la réclamait par des songes ou des oracles [2]. Deux fois à Lyon elle s'accomplit par suite des prédictions de l'archigalle Pusonius Julianus [3]. Elle attirait,

1. Orelli, 2332 : *cum suis hostiis et apparamentis omnibus*. — 2. *Inscr. Neap.*, 2602 : *imperio deæ*. Orelli, 6033 : *jussu ipsius*. — 3. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 24 et sq.

quand le jour était venu, un grand concours de monde; les prêtres surtout y étaient nombreux. Dans le taurobole qui fut célébré à Die en 245, il en vint de toutes les cités voisines[1]. Naturellement, le clergé de la Mère des dieux, avec ses prêtres des deux sexes, ses joueurs de flûte, ses joueuses de tambour de divers rangs, n'avait garde d'y manquer; mais il y venait encore des augures, des haruspices et des prêtres des autres divinités. Les magistrats aussi y assistaient, car on y priait pour le salut de l'empereur et pour la prospérité de la ville où le taurobole avait lieu. La fête durait quelquefois plusieurs jours[2]. Les cérémonies étaient nombreuses et compliquées. L'une d'elles, mêlée peut-être d'initiations et de rites secrets, s'accomplissait au milieu de la nuit[3]. La plus importante de toutes était le sacrifice du taureau, qui avait donné son nom au taurobole, et dont le poëte Prudence nous a fait un tableau saisissant[4]. Il nous dit qu'on creuse d'abord une fosse recouverte de planches mal unies entre elles et percées de trous nombreux. Dans la fosse on fait entrer celui qui offre le taurobole et qui veut se purifier : il y descend vêtu d'une toge de soie, la tête chargée de bandelettes et portant une couronne d'or. L'animal est ensuite immolé par les sacrificateurs, et le sang qui s'échappe à flots de sa blessure se répand en bouillonnant sur le parquet. « Par les nombreuses ouvertures des planches pénètre la rosée sanglante. Le

1. Orelli, 2332. — 2. Tantôt cinq, tantôt quatre et tantôt trois (*Inscr. de Lyon*, p. 33 et 36). — 3. *Mesonyctium* (*Inscr. de Lyon*, p. 24). Dans une inscription d'Athènes (*Philologus*, 2e suppl., 1863, p. 588), le taurobole est appelé τελετῆ. Il possède, comme tous les autres mystères, des symboles cachés, συνθήματα κρυπτά. N'est-ce pas un de ces symboles qu'Héliogabale voulait connaître quand il célébra le taurobole : *Tauroboliatus est, ut typum eriperet?* Lampride, *Héliog.*, 7. — 4. Prudence, *Perist.*, x, 1011.

fidèle la reçoit pieusement, présentant la tête à toutes ces gouttes qui tombent, les recueillant sur ses habits et sur son corps qu'elles inondent. Il se renverse en arrière pour qu'elles arrosent ses joues, ses mains, ses oreilles et ses yeux; il ouvre même la bouche et les boit avidement. » Il sort ensuite de la fosse, « horrible à voir », et tout le monde se précipite devant lui. On le salue, on se jette à ses pieds, on l'adore : il est purifié de ses fautes et « régénéré pour l'éternité [1] ». Ce spectacle était fait pour frapper la foule; il devenait quelquefois plus imposant encore par le nombre de ceux qui se purifiaient ensemble. Le 10 des ides de décembre de l'an 241, les décurions de la ville de Lectoure offrirent un taurobole « pour le salut de l'empereur Gordien, de sa femme, de toute la maison impériale et pour la prospérité de leur cité ». En même temps, et sur la même place, un homme et sept femmes de la ville firent des sacrifices particuliers avec des victimes qu'ils avaient fournies [2]. Le même prêtre prononça pour tous la formule et dirigea la cérémonie. Qu'on songe à l'impression que devaient produire sur des imaginations émues tous ces sacrifices accumulés. La fête se prolongeait encore après l'immolation des victimes. On recueillait les organes génitaux (*vires*) des taureaux sacrifiés et on les apportait ailleurs en grande

1. Orelli, 2352 : *in æternum renatus*. Cette formule, qui n'apparaît que dans les derniers temps, semble d'abord empruntée au Christianisme; mais on la trouve déjà dans Apulée, *Métam.*, XI, 21. D'autres fois l'effet du taurobole était censé ne durer que vingt ans. Après cette période de temps, il fallait recommencer (Orelli, 2335). — 2. Voyez les tauroboles de Lectoure, dans les *Mémoires des antiquaires de France*, 1837, nouvelle série, t. III. On y voit positivement que tous ces tauroboles furent accomplis à la fois. C'est ce qui ressort aussi de la formule suivante, qui y est employée deux fois : *Viator Sabini fil. vires tauri quo proprie per tauropolium pub(lice) fac(tum) fecerat consacravit.*

pompe. Ce devait être l'occasion d'une de ces processions magnifiques qui plaisaient tant à ces religions. Puis on élevait un monument appelé « l'autel ou la pierre du taurobole », qu'on décorait de *bucranes*, c'est-à-dire de bas-reliefs représentant des têtes de bœuf entrelacées par des guirlandes de fleurs, et la dédicace du monument était l'occasion de fêtes nouvelles. Telles étaient les cérémonies du taurobole, et ce baptême sanglant que le paganisme prétendait opposer à la fois au baptême chrétien qui purifie ceux qui le reçoivent et aux effets miraculeux du sang de Jésus-Christ qui, répandu pour les hommes, a régénéré l'humanité [1].

Indépendamment de ces grands spectacles que donnaient au peuple les religions nouvelles, de ces expiations et de ces purifications solennelles qui calmaient les consciences inquiètes, elles avaient d'autres moyens de se mettre en crédit. Presque toutes s'appuyaient sur des corporations puissantes, groupées autour des temples, et qui ajoutaient par leur présence assidue à l'éclat des cérémonies. Les cultes égyptiens possédaient la corporation des *pastophores*, qui s'était introduite à Rome sous Sylla, celle des *isiaci*, celle des *anubiaci*. Les isiaques, répandus et populaires dans tout l'empire, se distinguaient par un costume particulier; le fidèle d'Isis, nous dit-on, était fier de sa tête rasée, de sa tunique de lin, et, quand il mourait, il voulait être enseveli avec elle [2]. La Mère des dieux, outre son cortége ordinaire de prêtres mutilés, avait des congrégations de dévots qu'on

1. Pour comprendre combien cette prétention blessait les Chrétiens, il suffit de voir avec quelle énergie elle est combattue par Firmicus Maternus (*De errore profanarum rel.*, XXXVII, 8) : *Polluit sanguis iste, non redimit, et per varios casus homines premit in mortem. Miseri sunt qui profusione sacrilegi sanguinis cruentantur*, etc. — 2. Plut., *De Is. et Osir.*, p. 352

appelait les *dendrophores*, les *compagnons danseurs de Cybèle* (*sodales ballatores Cybelæ*) et les *religieux de la Grande Mère* (*religiosi Magnæ Matris*) [1]; ceux de Bellone se nommaient les *habitués du temple* (*fanatici*). Tous ces cultes, étant nouveaux, ne pouvaient pas invoquer pour eux les traditions et la coutume, qui sont si puissantes dans les croyances; aussi sentaient-ils le besoin de se faire des partisans dévoués, fervents, prêts à tous les sacrifices. Ils employaient d'ordinaire un moyen efficace pour se les attacher : ils les engageaient au service de leur dieu par des initiations particulières. Presque toutes ces religions avaient leurs mystères, c'est-à-dire qu'indépendamment des cérémonies publiques, elles pratiquaient aussi des rites secrets, auxquels on n'était admis qu'à de certaines conditions et après une série d'épreuves. On connaît les mystères de Mithra, qui prirent tant d'importance à la fin du paganisme; il y en avait aussi dans le culte de Bellone et dans celui de la Mère des dieux [2]. Les cultes égyptiens admettaient une série d'initiations successives; il fallait avoir passé par celles d'Isis et d'Osiris pour devenir *pastophore*.

Apulée nous donne, dans ses *Métamorphoses*, des détails très-curieux sur les mystères d'Isis : c'est le récit le plus complet que l'antiquité nous ait laissé de ces cérémonies secrètes. Il raconte que son héros Lucius, qui avait été l'objet d'une faveur spéciale de la déesse, brûlait de se consacrer à son service ; il s'était logé dans son temple ; il ne quittait pas les prêtres, il prenait part à tous les exercices religieux ; il attendait avec impatience

1. Le mot *religiosus* a ici le sens qu'il a pris dans le Christianisme : il désigne des gens qui se distinguent des autres par certaines pratiques pieuses. C'est dans le même sens que l'emploie Apulée (*Met.*, XI, 16) : *Tum omnes populi tam religiosi quam profani* — 2. Firm. Mat., *De errore prof. rel.*, XVIII, 2

qu'une révélation particulière vînt lui apprendre qu'il pouvait se faire initier. Quand le temps est enfin venu, le prêtre, entouré de fidèles, l'amène aux bains les plus proches, et après avoir prié les dieux, il fait couler l'eau de tous les côtés sur lui[1] : c'est une cérémonie que les Pères de l'Église ont quelquefois rapprochée du baptême. Il le ramène ensuite au temple; « il lui donne en secret quelques préceptes que la parole ne peut pas reproduire[2] », et lui commande de garder une abstinence sévère. Pendant dix jours, il doit ne pas boire de vin et ne manger de la chair d'aucun animal. Ce n'est qu'après s'être ainsi préparé qu'il peut être admis aux mystères. L'initiation a lieu la nuit. Le prêtre, après avoir fait sortir tous les profanes, couvre Lucius d'un vêtement de lin qui n'a pas été porté, et le prenant par la main, il le conduit dans l'endroit le plus reculé du sanctuaire. « Vous me demanderez, lecteur studieux, dit l'auteur qui est en même temps le héros de l'aventure, ce qui fut dit, ce qui fut fait ensuite. Je le dirais si je pouvais le faire ; vous le sauriez s'il vous était permis de l'entendre; mais ici la langue ne pourrait parler, ni l'oreille écouter sans crime. Je ne veux pourtant pas laisser sans quelque satisfaction une curiosité dont le motif est religieux. Écoutez donc ce qui m'arriva et croyez à la vérité de ce que je vais dire. Je m'approchai des limites de la mort; après avoir foulé le seuil du royaume de Proserpine et m'être promené à travers tous les éléments, je m'en retournai. Au milieu de la nuit je vis le soleil resplendir d'une lumière éclatante; je m'approchai des dieux du ciel et de la terre, je les vis en face et je les adorai de près. J'ai tout dit, et quoique vous ayez entendu

1. Apul., *Mét.*, XI, 23. — 2. XI, 23 : *secreto mandatis quibusdam quæ voce meliora sunt.*

mes paroles, il est nécessaire que vous ne les sachiez pas. »

Ces mots énigmatiques sont peut-être encore ce qui nous a été dit de plus clair sur les mystères. En les rapprochant des autres indiscrétions fort obscures que les écrivains anciens ont commises, on peut entrevoir la nature des secrets qu'on révélait aux initiés et la façon dont on les leur faisait connaître. La science a commis à ce sujet des erreurs de tout genre; elle a successivement trop accordé ou trop refusé aux mystères. Aujourd'hui elle est revenue de tous ces excès et se tient à leur égard dans une plus juste mesure. On ne peut plus prétendre, comme faisait Lobeck, que c'étaient des exhibitions sans portée et sans conséquence, qui n'intéressaient le public que par le secret même qu'on imposait à ceux qui y étaient admis, et dont on n'a tant parlé que parce qu'il n'était permis d'en rien dire. On peut encore moins affirmer, comme on l'a fait souvent, qu'on y trouvait un enseignement complet et qu'il en est sorti toute une philosophie morale et toute une théologie monothéiste. Sans doute l'enseignement oral n'en était pas tout à fait banni, puisque Platon nous dit qu'on y apprenait « que la vie est un poste qui nous est assigné par les dieux et qu'il est défendu de le quitter sans permission[1] ». Il pouvait surtout trouver place dans ces entretiens de l'initié et du prêtre dont parle Apulée et où se tenaient des discours « que la parole ne peut pas reproduire ». Mais nous savons par les Pères de l'Église ce qui faisait la matière ordinaire de ces « discours sacrés », comme on les appelait : ils consistaient surtout dans le récit des aventures merveilleuses arrivées aux dieux[2]. Il est probable qu'on n'y racontait pas les légendes qui se répétaient partout :

1. Plat., *Phedon*, p. 62. — 2. Arnobe, v, 23

on n'aurait pas eu besoin de s'enfermer la nuit dans des sanctuaires secrets pour redire discrètement ce que tout le monde savait. Celles qu'on réservait pour les mystères étaient moins connues et plus étranges [1]. Malgré leur bizarrerie, on ne prenait pas la peine de les expliquer. Plutarque nous dit formellement « qu'on n'y ajoutait aucun commentaire, qu'on n'en donnait aucune démonstration [2] ». Les initiés ne rapportaient donc de la cérémonie ni leçons précises, ni notions exactes. Aristote affirme que toute l'efficacité des mystères consiste à donner certaines impressions et à mettre dans de certaines dispositions d'âme [3]; ces impressions étaient surtout l'effet des grands spectacles qu'on présentait aux initiés. Les paroles d'Apulée que je viens de citer, malgré leurs réticences calculées, ne laissent sur ce point aucun doute. L'initiation était vraiment un drame mystique, comme l'appelle un des Pères de l'Église [4]; on y jouait les légendes sacrées, plus encore qu'on ne les racontait. Les dieux y étaient présents, figurés par leurs prêtres; ils apparaissaient au bruit des instruments de musique, au chant des hymnes, à la lumière de ces mille flambeaux dont l'éclat faisait penser « qu'on voyait le soleil resplendir au milieu de la nuit ». L'âme, émue par ces alternatives de silence et de bruit, de ténèbres et de lumière qui rendent l'illusion facile, croyait les voir et leur parler. Il était surtout question, dans tous ces spectacles, de ces problèmes de l'autre vie qui se posaient alors à tous les esprits et troublaient les plus résolus. « Il semblait par moments, nous dit Apulée, qu'on mettait le pied sur le seuil du royaume de Proserpine. » Cette per-

1. C'est de là que Clément d'Alexandrie a tiré les légendes qu'il raconte dans sa *Cohortatio ad gentes*, et Arnobe celles qu'on trouve dans son 5e livre. — 2. Plut., *De defect. orac.*, p. 422. — 3. Synesius, *Orat.*, p. 48. — 4. Clément d'Alex. *Protrept.*, p. 12.

sistance de la vie, cette existence d'outre-tombe, sur laquelle les philosophes avaient tant de peine à s'entendre, les mystères ne l'enseignaient pas, ils la montraient. On sortait de ces spectacles grandioses non pas convaincu par des preuves irréfutables de la réalité des enfers, de la punition des méchants, de la félicité éternelle des justes, mais dans une disposition d'esprit qui ne permettait pas d'en douter. Ainsi tout ce que nous savons des mystères justifie le mot d'Aristote : Ils ne donnaient que des impressions, et j'ajoute qu'ils ne pouvaient pas donner autre chose. Les religions antiques n'ayant pas de croyances précises ni de dogmes formulés, aucun enseignement religieux et dogmatique n'était possible chez elles. Elles avaient ce caractère d'être entièrement subjectives. Chacun croyait des dieux ce qu'il voulait, chacun interprétait à sa façon les légendes qu'on racontait sur eux. Les plus dévots étaient ceux qui, par un effort d'imagination, y voyaient davantage et en étaient ainsi plus édifiés. C'est dans ce sens qu'agissaient les mystères; en surexcitant l'imagination par des récits et des spectacles, ils la rendaient capable de pénétrer davantage dans les mythes et de leur donner un sens plus profond. Ce travail était tellement individuel que chacun, nous dit Macrobe, devait garder pour lui l'interprétation qu'il leur donnait et ne pas la communiquer aux autres [1].

Chaque initié profitait donc des mystères dans la mesure de son imagination et de sa sensibilité religieuse; mais il est sûr que tous en éprouvaient une impression profonde. Après la cérémonie, on leur mettait une couronne de rayons sur la tête et un flambeau allumé dans la main, et on les livrait ainsi vêtus à l'admiration de la

1. *Sat.*, I, 7, 18: *Si quis illas adsequitur continere intra conscientiam tectas jubetur.*

foule[1]. C'était presque un dieu que celui qui venait de converser avec les dieux, et d'être témoin des merveilles de l'autre vie. Il semblait échapper à sa nature mortelle. L'initiation était pour lui comme une mort volontaire et une résurrection; il mourait à son passé, il renaissait à une vie nouvelle[2]. « Un soleil nouveau, dit un poëte, semblait s'être levé pour lui[3]. » Ces impressions pouvaient être fugitives dans une âme légère, mais une âme religieuse les gardait toujours. Apulée nous dit qu'après son initiation, il ne pouvait regarder la statue d'Isis sans être saisi d'une inexprimable volupté[4]. Il a résumé tous ses sentiments dans une prière pleine de ferveur, et qui semble avoir par moments des accents chrétiens. « Sainte déesse, lui dit-il, toi qui conserves le genre humain et combles les mortels de bienfaits, ton cœur est pour les malheureux celui d'une tendre mère. Pas un jour, pas une heure ne se passe sans que tu nous donnes quelque faveur, sans qu'au milieu des orages de la vie tu nous tendes la main... On t'honore au ciel et sur la terre; c'est toi qui meus l'univers, qui donnes sa lumière au soleil, qui gouvernes le monde, qui foules aux pieds le Tartare. Les oiseaux qui volent dans le ciel, les bêtes féroces qui errent dans les montagnes, les reptiles qui rampent sur le sol, les monstres qui nagent dans la mer, tremblent devant toi. Mon esprit est trop pauvre pour chanter dignement tes louanges. Mes ressources sont trop faibles pour te faire les sacrifices que tu mérites. Je n'ai pas la voix assez puissante pour dire ce que je pense de ta grandeur, et aucune parole humaine, quand elle serait infatigable, n'y pourrait suffire. Tout ce que peut faire

1. Apul., *Mét.*, XI, 24. — 2. Apul., *Mét.*, XI, 21. — 3. Val. Flaccus (*Argon.*, II, 441) dit en parlant des Argonautes qui viennent d'être initiés : *Illi sole novo læti pleni que deorum.* — 4. XI, 24

un pauvre croyant comme moi, c'est de garder tes traits gravés dans le secret de son âme, et de se représenter toujours dans son cœur l'image de ta divinité [1]. » Voilà les sentiments d'un récent initié ; dans la suite, ces formules vagues, énigmatiques, qu'ils répétaient en souvenir de leur initiation, ces symboles qu'on leur avait remis pour leur rappeler les serments qu'ils avaient faits et les spectacles auxquels ils avaient assisté, les plongeaient dans une sorte d'extase. Diodore prétend qu'ils devenaient plus justes et meilleurs en toute chose [2]. Ce qui est sûr, c'est qu'ils devaient vivre plus heureux, convaincus qu'après leur mort ils auraient une place dans ces lieux de délices qu'on leur avait fait entrevoir pendant la célébration des mystères, et « qu'ils passeraient véritablement l'éternité avec les dieux. » Ils devaient être surtout plus pieux, plus fervents, plus attachés de cœur à ces divinités qui leur avaient accordé de si grandes faveurs et leur faisaient pour l'avenir de si belles promesses. S'il est vrai de prétendre que toutes ces religions nouvelles qui s'établirent à Rome à la fin de la république ou dans les premiers temps de l'empire avaient pour conséquence et pour but de surexciter la dévotion publique, il faut reconnaître que les mystères furent un des moyens les plus efficaces qu'elles aient employés pour y parvenir.

1. Apulée, XI, 25. — 2. V, 48

IV

Popularité des cultes étrangers sous l'empire. — Raisons qui les firent bien accueillir. — Facilité qu'ils montrent pour s'accorder entre eux. — Leurs prévenances envers la religion romaine. — Ce qu'avaient au fond de commun la religion romaine et les cultes étrangers. — Cultes intermédiaires qui servirent à les relier. — Comment les cultes étrangers en pénétrant dans la religion romaine la modifièrent. — Changements qu'ils subirent eux-mêmes à Rome. — Union de toutes les religions au second siècle. — Le Judaïsme et le Christianisme restent seuls volontairement en dehors de cette union.

C'est précisément parce que toutes ces religions cherchaient à inspirer une dévotion passionnée que beaucoup de bons esprits ne les accueillirent qu'avec une grande répugnance. On a vu combien les hommes d'État romains redoutaient l'excès des émotions religieuses. La piété, pour leur plaire, devait être calme et grave, réglée par la loi, scrupuleuse sur l'accomplissement des pratiques, mais se gardant avec soin de toute exagération. Le jurisconsulte Paul traduit exactement leur pensée quand il dit qu'il faut éviter ces cultes « qui troublent l'âme des hommes[1] ». Dans son beau poëme sur Attis, Catulle peint le désespoir qui saisit le malheureux prêtre de Cybèle quand il n'est plus possédé par l'inspiration divine et que, rendu à lui-même, il songe à son pays qu'il a quitté pour aller vivre « sur les sommets escarpés de l'Ida, où errent la biche sauvage et le farouche sanglier ». On voit bien qu'il ne cède que malgré lui à ces transports qui l'entraînent, et le poëte le plaint sincèrement d'être forcé de les subir. Ils l'effrayent beaucoup plus qu'ils ne

1. Paulus, *Sent*, v, 21, 2 : *ex quibus animi hominum moveantur.*

l'attirent, et c'est du fond du cœur qu'il prie Cybèle de les lui épargner : « Déesse, puissante déesse, reine de Dindyme, ah ! préserve mon toit des fureurs que tu inspires ! Que tes emportements, que tes vertiges retombent sur d'autres victimes [1] ! »

Les sentiments exprimés par Catulle étaient ceux de tous les Romains sensés sous la république ; ils éprouvaient une sorte de répulsion pour ces solennités bruyantes et désordonnées qu'aimaient les cultes de l'Orient, et ils en comprenaient les dangers. Aussi, tout en accueillant la déesse phrygienne, avaient-ils pris soin de retenir et d'enfermer son culte dans de certaines limites : les étrangers seuls pouvaient être ses prêtres [2], et il était défendu aux citoyens romains de se mêler au cortége de ses serviteurs, qui parcouraient la ville les jours de fête en chantant des hymnes grecs et en demandant l'aumône. Ces précautions qu'on avait prises pour contenir l'essor de la dévotion publique, dont on prévoyait tous les excès, étaient encore respectées du temps d'Auguste : elles font l'admiration de Denys d'Halicarnasse [3] ; mais elles n'ont guère dû survivre à ce prince. L'empire, obéissant à son principe et à sa loi, laissa peu à peu tous ces cultes étrangers, qui répondaient à des nécessités nouvelles, se développer librement. Longtemps contenus ou prohibés, ils obtinrent alors toute permission pour célébrer comme ils le voulaient leurs cérémonies. Ils ne se firent plus aucun scrupule d'étaler au milieu de Rome ces cérémonies où le sentiment religieux était excité parfois jusqu'au délire. Tantôt c'étaient les isiaques qui parcouraient les rues, la tête rasée, couverts d'une tunique de lin et portant leurs

1. Catulle, 63, 91. — 2. Ces prêtres étaient peu estimés ; voyez à ce sujet l'anecdote racontée par Valère-Maxime, VII, 7, 6. — 3. *Ant rom.*, II, 19.

dieux sur leurs épaules; tantôt les prêtres de Bellone, avec leurs grandes robes noires, leurs bonnets de peau aux longs poils, s'enfonçaient de petits couteaux à deux tranchants dans les bras, et, tout sanglants, les cheveux épars, rendaient des oracles en agitant la tête, ou se livraient à des danses furieuses, comme les derviches turcs ou persans d'aujourd'hui. Auprès d'eux, les prêtres de la Mère des dieux, la figure fardée, les cheveux luisants de parfums, se déchiraient la chair avec un fouet composé d'osselets entrelacés; puis, passant de ces excès de tristesse à toutes les folies d'une joie extravagante, ils menaient avec un cortége bruyant et bizarre leur déesse se baigner dans l'Almo. Tous ces spectacles étranges pouvaient faire sourire un incrédule, ils devaient être suspects à un politique, mais ils remuaient profondément l'âme d'un croyant. Ces alternatives rapides, ces brusques passages de la douleur à la joie, ce sang versé, ces mutilations horribles au milieu des chants de fête, l'agitaient d'émotions violentes, et quand il tombait lui-même aux genoux de ces divinités terribles ou charmantes, il ne pouvait s'empêcher de les invoquer avec plus d'élan et de passion que lorsqu'il s'adressait à la sage Minerve de l'Aventin ou au calme et grave Jupiter du Capitole.

Parmi les raisons qui aidèrent les cultes étrangers à s'établir si aisément à Rome sous l'empire, il faut placer en premier lieu la facilité qu'ils montrèrent pour s'accorder d'abord entre eux et pour s'accommoder ensuite avec la religion romaine. Ils avaient quelque mérite à le faire, et l'on pouvait supposer, d'après leur nature même et leurs prétentions, qu'ils se conduiraient autrement. L'effort que chacun d'eux faisait pour enflammer en sa faveur la dévotion publique pouvait les amener aisément à l'intolérance. La piété, en s'exaltant, devient

d'ordinaire exclusive, et quand on croit avec passion à la puissance d'une divinité, on est bien près de mépriser les autres. Nous remarquons en effet que chacune de ces religions a pour tendance de grandir ses dieux particuliers; naturellement, elle ne pouvait le faire qu'aux dépens de ceux des voisins. Les fidèles de Mithra disent qu'il est tout-puissant, lui accordant ainsi une suprématie qui semblait réservée au roi du ciel, au vieux Jupiter, jusque-là maître incontesté de l'Olympe [1]. Ceux d'Isis ne se contentent pas de prétendre qu'elle est au-dessus des autres, ils affirment dans leurs prières qu'il n'y a qu'elle et qu'elle est tout [2]. Ses mystères sont appelés simplement *sacra*, ce qui laisse entendre qu'ils sont seuls les vrais mystères [3]. En l'invoquant, on la nomme *Notre-Dame*, *Domina*, la maîtresse par excellence, qui n'a pas besoin, pour être reconnue, d'être désignée d'une autre façon [4]. Il est vrai qu'ailleurs Cybèle reçoit le même nom et que ses adhérents prennent le titre de *religiosi* [5], comme si son culte était l'apogée et le résumé de la religion. Arrivés à ce point, il semble que tous ces dieux devaient être fatalement amenés à se combattre et à

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2481. — 2. Orelli, 1871 : *Una quæ es omnia, dea Isis.* — 3. Orelli, 6027, 6030, et Apulée, *Mét.*, XI, 23 *turbæ sacrorum.* — 4. Orelli, 5835 et *Corp. inscr. lat.*, II, 33 et 981 Voyez aussi Apulée, *Mét.*, XI, 21 : *jubente domina.* — 5. Orelli, 2338, 2339, et surtout Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2556 : *Ager religiosorum.* Il importe de remarquer que le mot *religio* commence à prendre ici un sens un peu nouveau. M. de Rossi pense qu'un Chrétien seul peut dire : *Religio mea*, parce qu'il a seul une religion parfaitement définie et exclusive des autres, et c'est pour ce motif qu'il n'hésite pas à ranger parmi les inscriptions chrétiennes celle où un personnage déclare qu'il ne veut recevoir dans sa tombe que ceux qui appartiennent à sa religion : *Qui sint ad religionem pertinentes meam* (*Bull. d'arch. chrét.*, 1865, n° 12). Cependant, sous l'influence du mouvement religieux que nous étudions, les païens ont quelquefois aussi employé la même expression. On lit dans Apulée (*Mét.*, XI, 25) : *Te jam nunc obsequio religionis nostræ dedica.*

essayer de se supplanter. Il est bien possible qu'ils aient quelquefois lutté d'influence quand le prix en valait la peine. Dans la maison de cette riche dévote où Juvénal introduit à la fois l'archigalle de Cybèle, les prêtres d'Isis et de Bellone, les haruspices d'Arménie et les sorciers chaldéens, tous attirés par l'espoir d'une riche proie, chacun d'eux devait être tenté de dire du mal de ses rivaux pour rendre sa part meilleure. On peut affirmer pourtant que si ces luttes ont existé, elles n'ont été ni fréquentes ni graves. En somme, le principe d'union et d'entente générale qui est le fond du polythéisme l'emporta. La guerre n'éclata jamais ouvertement entre les prêtres de ces divers cultes; Rome ne fut pas témoin de ces spectacles que différentes sectes chrétiennes donnent parfois aux pays de l'extrême Orient, où elles paraissent plus occupées à se combattre les unes les autres qu'à résister à l'ennemi commun. Nous avons au contraire des preuves nombreuses qu'entre ces religions l'accord se fit sans trop de peine. Les inscriptions nous montrent par exemple que les serviteurs de Sérapis servaient aussi Bellone et ne s'en faisaient pas scrupule [1]; il arrivait que les prêtres d'Isis l'étaient en même temps de Cybèle [2], et nous voyons même une fois qu'on élève aux deux déesses un temple commun [3]. Les pratiques par lesquelles l'un de ces cultes parvenait à exciter la piété publique étaient imitées par les autres, sans que cette imitation fît naître entre eux de jalousie. Du temps de Cicéron, les galles étaient les seuls qui eussent la permission de mendier dans les rues de Rome; c'était pour eux un monopole. Cependant, vers la fin de la république, nous savons que les isiaques mendiaient aussi [4]. Apulée a décrit la pro-

1. Orelli, 2316. — 2. Orelli, 6666; Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1090. — 3. Gruter, 27, 2. — 4. Val.-Max., VII, 3, 8.

cession grotesque qui précédait au printemps les fêtes d'Isis : c'était un véritable carnaval. On y prenait les costumes les plus bizarres, on y montrait les spectacles les plus variés. Après avoir dépeint les gens qui s'habillent en soldats, en femmes, en gladiateurs, en magistrats, en philosophes, il ajoute : « Je vis un ours qui était vêtu en matrone et qu'on portait dans une litière ; un singe avec un chapeau de paille et une tunique phrygienne, qui tenait une coupe d'or et représentait le berger Pâris ; un âne couvert de plumes qui précédait un vieillard décrépit : l'un était Bellérophon et l'autre Pégase [1]. » Hérodien rapporte précisément la même chose des fêtes de Cybèle qui se célébraient aussi au printemps. « Alors, dit-il, on a liberté entière de faire toutes les folies et toutes les extravagances qui viennent dans l'esprit. Chacun se déguise à sa fantaisie ; il n'est dignité si considérable, personnage si sévère dont on ne puisse prendre l'air et les vêtements [2]. » Les prêtres de Bellone avaient dû leur crédit aux supplices horribles qu'ils s'infligeaient ; ceux de Cybèle eurent recours au même moyen pour attirer le public à leurs cérémonies. Le 9 avant les kalendes d'avril, le jour du sang, comme on l'appelait, l'archigalle se tailladait les bras à coups de couteau et buvait le sang qui s'échappait de la blessure [3]. Comme ce spectacle produisait beaucoup d'effet sur la foule, les adorateurs de la Déesse Syrienne s'en servaient aussi, quand ils voulaient toucher le cœur des dévots et remplir les sacs où ils mettaient, nous dit Apulée,

1. Apulée. *Mét.*, XI, 8. — 2. Hérodien, I, 10. — 3. Tertullien, *Apol.*, 25. On ne sait en réalité lequel de ces cultes a servi de modèle aux autres, ni même s'il y a eu un modèle. Il est bien possible que, leur principe étant semblable, leurs pratiques aient été de tout temps les mêmes ; l'important c'est de remarquer l'identité de ces pratiques.

les produits de leur industrie[1]. Ces emprunts mutuels, contre lesquels personne alors n'a réclamé, ont fini par rendre tous ces cultes à peu près semblables. L'opinion publique ne les a jamais opposés les uns aux autres, et eux-mêmes n'ont jamais cherché sérieusement à se contrarier ni à se nuire.

Il ne leur importait pas seulement de s'accorder entre eux; il leur fallait surtout essayer de s'entendre avec la religion romaine. Ils savaient bien que leur sort était en ses mains et qu'ils ne parviendraient pas à s'établir à Rome sans son agrément. Aussi se gardaient-ils bien d'affecter pour elle ces airs de mépris que les religions prennent si volontiers envers leurs rivales. Ils témoignaient au contraire un grand respect pour les dieux romains, et ce respect en général était sincère : c'étaient en somme des dieux très-puissants, puisqu'ils avaient rendu le peuple qui les adorait maître du monde. Il ne convenait donc pas d'en parler légèrement; il pouvait même être utile à l'occasion de les invoquer, et beaucoup sans doute pensaient comme ce prêtre d'Isis qui implore si dévotement pour lui les divinités protectrices de Rome « dont le secours, dit-il a, soumis aux Romains tous les royaumes de la terre. [2] » Ces avances furent bien accueillies. La religion romaine s'accoutuma de bonne heure au voisinage des autres religions; il se fit bientôt entre elles une sorte d'échange de complaisances réciproques. Non-seulement les fidèles, mais les prêtres n'hésitèrent pas à s'adresser à des dieux qui appartenaient à d'autres cultes que le leur[3], et ces dieux eux-mêmes,

1. Apulée, *Mét.*, VIII, 38. Les prêtres de la Déesse Syrienne étaient quelquefois appelés *galles* comme ceux de Cybèle (Lucien, *De Dea Syr.*, 50). Ovide donne aussi le même nom aux prêtres d'Isis (*Am.*, II, 13, 17). C'est ce qui achève de prouver combien ces cultes avaient fini par se confondre. — 2. Gruter, 83, 15. — 3. Orelli, 5838.

loin de chercher à se prendre leurs adorateurs, semblèrent vouloir se prêter un mutuel appui. Dans une ville de l'Afrique, un dévot qui consacre un autel au vieux Mercure, a soin de nous apprendre qu'il ne fait qu'obéir à un ordre de la Déesse Céleste de Carthage[1].

Après tout, Rome n'avait guère de raison d'opposer une résistance invincible aux religions de l'Orient. Elles semblaient sans doute, au premier abord, fort contraires à ses traditions et à ses usages. Cependant il y avait entre elles et la religion romaine beaucoup de points communs. Non-seulement le fond des croyances était partout le même, mais presque tout ce qui nous a frappé dans l'étude que nous venons de faire sur ces cultes nouveaux se retrouve à un moindre degré dans la religion de Rome. On sait par exemple que les purifications et les expiations y étaient fort nombreuses. Le laboureur ne commençait aucun travail important sans avoir purifié son champ, ses bœufs et lui-même. A Rome, au mois de février, les Luperques nus purifient le Palatin, et, avec lui, « les troupeaux humains qui se pressent au pied de la colline[2] ». Il en était de même des mystères. Les Romains ne les aimaient pas : ils redoutaient ces réunions dont le secret est la loi, et où l'œil des magistrats ne peut pas pénétrer. Comme les sexes y étaient souvent mêlés, ils les trouvaient dangereuses pour la morale ; elles leur semblaient plus dangereuses encore pour la sécurité publique, parce que les factions pouvaient y conspirer sans crainte. L'essai qu'ils en avaient fait à l'époque des Bacchanales ne les avait pas fait revenir de leurs préventions. Cependant il y avait des mystères à Rome, mais des mys-

1. *Inscr. de l'Alg.*, 3301. Au contraire, dans une inscription de la Dacie, c'est le dieu grec Esculape qui ordonne qu'on élève un monument au dieu syrien de Doliche (*Corp. inscr. lat.*, III, 1614) — 2. Varron, *De ling. lat.*, VI, 34.

tères qui ne pouvaient inspirer aucune inquiétude aux esprits les plus soupçonneux. Tels étaient ceux de la Bonne Déesse, dont les hommes étaient si rigoureusement exclus, et qui se tenaient chez la femme du premier magistrat de la république, comme pour ne pas échapper entièrement à la surveillance de l'autorité. Il est donc juste de prétendre que les religions de l'Orient et celle de Rome se distinguent plutôt par une différence d'intensité que par une diversité de nature. Il était presque toujours possible à ces croyances et à ces pratiques nouvelles, qui voulaient se faire accepter des Romains, de trouver jusque dans l'ancien culte quelque précédent qui semblait les autoriser ou qui, dans tous les cas, les aidait à s'introduire sans faire trop de scandale.

Il y avait de plus, entre la religion ancienne et les nouvelles religions, quelques cultes intermédiaires qui pouvaient former entre elles une sorte de transition aisée, et finir par les relier ensemble; c'étaient ceux que Rome avait empruntés depuis longtemps à l'étranger, et que le souvenir de leur origine rendait plus accessibles aux impressions du dehors : par exemple le culte de Cérès, qui avait conservé les rites grecs, et dont les prêtresses, dit Cicéron, venaient de Naples et de Velia [1]; celui de Bacchus, repoussé d'abord avec énergie, mais qui s'était peu à peu insinué dans Rome, et auquel César venait de donner une sorte d'autorisation officielle [2]; c'était aussi le culte de la Bonne Déesse, qui était entièrement romain, mais tout à fait aux mains des femmes, et devait se ressentir du goût qu'elles témoignaient pour les nouveautés. Par leur origine, par leur caractère, ces divers cultes étaient disposés à subir plus facilement l'influence des religions orientales, avec lesquelles ils avaient déjà plus

1 *Pro Balbo*, 24. — 2. Serv., *Buc.*, v, 29.

d'un rapport. Dans celui de Cérès, on s'imposait à certains jours des jeûnes sévères, en mémoire des privations que la déesse avait subies pendant qu'elle cherchait sa fille [1]. La chasteté y était en grand honneur, et Tertullien nous apprend que de son temps les prêtresses, quand elles entraient en fonction, se séparaient volontairement de leurs maris [2]; on sait combien ces divorces pieux devinrent fréquents aussi dans la société chrétienne des premiers siècles. Le culte de la Bonne Déesse prend de bonne heure dans les campagnes un caractère de dévotion superstitieuse et passionnée. On l'appelle la maîtresse (*Domina*), comme Cybèle ou Isis, la sainte, la céleste, en la confondant peut-être avec la grande déesse de Carthage. On lui accorde une puissance très-variée et fort étendue. Un entrepreneur de travaux publics refait son temple pour la remercier de l'avoir aidé à terminer un canal qu'il avait à creuser [3]; un esclave des pontifes lui sacrifie une génisse blanche « parce qu'après dix mois de souffrances, quand il était abandonné par les médecins, elle lui a donné des remèdes qui lui ont rendu la vue, par l'intermédiaire de la prêtresse Carnia Fortunata [4] ». Bacchus était presque un dieu de l'Orient. Même en Italie, où le bon ordre était maintenu par des lois sévères, et aux portes de Rome, on célébrait en son honneur des fêtes désordonnées. Saint Augustin a parlé avec colère des Bacchanales de Lanuvium, qui duraient

1. Pline, qui est fort indiscret, nous apprend que, pendant ces jours d'abstinence, les dévots se régalaient d'une certaine sauce maigre exquise qu'on appelait *garum*, et qui se faisait avec des poissons sans écaille (*Hist. nat.* XXXI, 8). — 2. Tertull., *De monog.*, 17. — 3. Orelli, 1523. — 4. Orelli, 1518. Il est bon de remarquer aussi que, sur des monuments dédiés à Cérès et à la Bonne Déesse, le nom du prêtre consécrateur est mentionné (Or., 1494 et 5725). Cette importance donnée au prêtre, on s'en souvient, est un des caractères des religions de l'Orient.

un mois et où se commettaient toute sorte de folies[1]. Son culte devint bientôt un centre puissant d'initiations et de mystères ; ses prêtres, comme les orphiques, dont ils empruntaient les opinions[2], promettaient de purifier les âmes[3], et les fidèles, attirés par ces promesses, formaient autour d'eux des associations qui semblent n'avoir pas été sans importance[4]. Bacchus fut alors un véritable intermédiaire entre les cultes de l'Orient et celui de Rome : on le trouve, dans les inscriptions, tantôt uni à Sylvain et à Hercule, c'est-à-dire aux plus anciens dieux romains[5], tantôt adoré avec Isis et Sérapis[6], ou placé sur la même ligne que Cybèle et Mithra[7].

Telles étaient les facilités que trouvaient ces religions nouvelles pour pénétrer à Rome. A peine y furent-elles établies qu'elles y devinrent très-puissantes, et la religion nationale elle-même n'a pas échappé à leur influence. Il serait très-intéressant de savoir au juste la nature et l'étendue des changements qu'elle a subis à ce contact; malheureusement, ils n'ont pas toujours laissé de traces qui nous permettent de les reconnaître. Les dieux romains sont restés tellement vagues, ils se prêtent à toutes les modifications avec tant de complaisance, qu'elles peuvent quelquefois s'accomplir sans qu'on en soit averti. En apparence rien n'est changé : le dieu a conservé son nom et sa forme extérieure, mais l'idée qu'on se fait de lui n'est plus la même, et il se trouve qu'un dieu nouveau se cache sous l'ancienne dénomination. C'est, en réalité, Sabazius qu'on prie en implorant Liber, et quand on s'adresse à Diane ou à Vénus, on songe souvent à l'As-

1. *De civ. Dei*, VII, 21. — 2. Macrobe, *Sat.*, VII, 16, 8. — 3. Serv., *Georg.*, I, 166 : *Sacra Liberi ad purgationem animæ pertinebant.* — 4. Voyez, pour ces *thiasi* ou *spiræ*, *Inscr. Neap.*, 2477, 2479; Orelli, 1491, 2358, 2359, etc — 5. Orelli, 1612. — 6. Orelli, 1889. — 7. Orelli, 1901.

tarté syrienne et à la *Dea Cœlestis* de Carthage. Ces changements, malgré leur importance, courent donc risque de nous échapper lorsque nous ne lisons sur un monument que le nom de la divinité qu'on invoque ; mais il s'y trouve quelquefois une épithète qui les trahit : une simple qualification donnée à ces divinités antiques suffit pour nous faire entendre qu'elles ont pris un caractère nouveau. Ces indices légers nous permettent d'entrevoir les altérations profondes qui sont survenues alors dans l'ancienne religion. Elles ont atteint même les dieux les plus respectés. Junon s'est quelquefois identifiée avec Isis, et il n'est pas rare qu'on les invoque l'une pour l'autre [1]. La grande divinité du Capitole, Jupiter très-bon et très-grand, le protecteur de l'empire, n'a pas pu lui-même se soustraire à ces mélanges, et il lui est arrivé, malgré sa dignité, d'être confondu avec des dieux égyptiens ou syriaques, avec lesquels on croyait lui découvrir quelque lointaine ressemblance. Ces assimilations étaient d'ordinaire accomplies naïvement et sans parti pris ; elles n'avaient pas pour auteurs des théologiens de profession, mais des fidèles obscurs. Personne ne s'en est rendu plus souvent coupable que les soldats, et une grande part leur revient dans ce mélange qui se fit sous l'empire entre les dieux de tous les cultes. Les soldats étaient d'ordinaire assez superstitieux [2]. Les hasards de leur vie errante

1. C'est ainsi qu'Isis reçoit le surnom de *Regina*, qui était celui de la célèbre Junon de Véies, qui fut transportée à Rome par Camille, et y devint l'objet d'un culte très-fervent. Nous voyons aussi que dès le temps d'Auguste les femmes implorent Isis au lieu de *Juno Lucina*, qui procurait aux Romaines de la république des délivrances faciles (Ovide, *Am.*, II, 13, 11). — 2. Voyez Tacite, *Ann.* I, 28. Il y avait pourtant des exceptions, comme le prouve une plaisante histoire racontée par Pline, *Hist. nat.*, XXXIII, 4 (24). Un jour qu'Auguste dînait à Bologne chez un vétéran qui avait fait la guerre des Parthes avec

les disposaient à craindre la colère divine et à tout faire pour la désarmer. Le moindre événement heureux qui leur arrive, un péril évité, la guérison d'une maladie, un grade obtenu, le congé qui les délivre enfin de leur vie laborieuse, tout devient pour eux une occasion de manifester leur reconnaissance envers les dieux, et l'on s'étonne vraiment que leur solde, qu'ils trouvent si exiguë et dont ils se plaignent toujours, ait pu leur permettre d'élever tous ces monuments dont il reste encore aujourd'hui tant de débris. Comme ils séjournaient longtemps dans les mêmes contrées, ils en prenaient volontiers les croyances, et ils les emportaient avec eux quand les nécessités de la guerre les amenaient ailleurs. Un des incidents les plus dramatiques de la bataille de Crémone, si admirablement racontée par Tacite, est ce moment où les soldats de la troisième légion, qui avaient habité la Syrie et en conservaient les usages, saluent le soleil à son lever [1]. Les communications qui s'établissent alors entre les divers cultes sont en partie leur œuvre, et ils ont servi plus que personne à transporter les dieux d'un bout de l'empire à l'autre. Il leur arrive quelquefois d'invoquer tous ceux des pays qu'ils ont habités ; dans les prières qu'ils leur adressent, tantôt ils les énumèrent successivement et l'un après l'autre [2], tantôt ils les confondent entre eux. C'est ainsi qu'ils ont mêlé ceux des deux villes syriennes d'Héliopolis et de Doliche avec le vénérable Jupiter du Capitole, et fait de cet ensemble de deux ou trois dieux une seule divinité qui s'est avec eux

Antoine, il lui demanda s'il était vrai que celui qui avait porté le premier la main sur la statue d'or de la déesse Anaïtis avait expiré sur-le-champ : « C'est de là que j'ai tiré toute ma fortune, répondit le soldat, et vous venez précisément de dîner du produit d'une de ses cuisses. »

1. *Hist.*, III, 24 — 2. Orelli, 1894

répandue dans toute l'Europe [1]. Il est probable que dans ce mélange la divinité romaine ne fournissait guère que son nom, un nom puissant et respecté, mais que les croyances et les rites étaient empruntés à l'Orient. Les officiers agissaient comme les soldats. A l'extrémité de l'Égypte, entre Syène et Philæ, on a retrouvé une inscription dans laquelle un commandant de cavalerie, chargé de diriger l'exploitation de carrières de marbre, remercie les dieux qui lui en ont fait découvrir de nouvelles et de plus précieuses. Sa prière est adressée « à Jupiter Hammon Chnubis et à Junon reine, protecteurs de la montagne [2] ».

En même temps que les dieux romains s'altéraient en se mêlant aux divinités de l'Égypte ou de la Syrie, les rites et les usages des cultes orientaux s'introduisaient furtivement dans les sanctuaires les plus vénérés de Rome. Le Capitole lui même finit par ressembler beaucoup aux chapelles d'Isis. Le matin avait lieu solennellement l'ouverture du temple; on venait saluer le dieu à son réveil, comme on allait à la porte des riches qui payaient la sportule à leurs clients. Quand la figure auguste de Jupiter apparaissait dans le lointain du sanctuaire, la foule s'écriait : « Salut au maître », *Salve imperator* [3]. Dans la journée, le dieu ne manquait pas de dévots empressés qui donnaient parfois de bien singuliers spectacles. On ne se contentait pas de lui annoncer l'heure qu'il était, comme on le faisait pour Isis, on se piquait de lui rendre bien d'autres services. « L'un, nous dit Sénèque, s'est fait le licteur de Jupiter, un autre s'est institué son parfumeur ; il remue les bras à distance

1. Orelli, 1245, 1233 et surtout 1234, où le dieu du Capitole, celui de Doliche et celui d'Héliopolis ne forment qu'un seul dieu. — 2. *Corp. inscr lat.*, III, 75. — 3 Pline, *Paneg.*, 5

et fait tous les gestes d'un homme qui verse des parfums. Minerve et Junon ont leurs coiffeuses qui leur présentent de loin un miroir et font semblant d'orner leurs cheveux. Un vieux mime, retiré du théâtre, danse tous les jours en l'honneur des immortels, convaincu qu'ils prennent plaisir à un spectacle que les hommes ne veulent plus regarder. Des coquettes se flattent d'être aimées du maître des dieux; elles passent les journées assises sous sa statue, sans se soucier de Junon, que les poëtes nous dépeignent pourtant comme si jalouse [1]. » Diane avait des prêtres qui demandaient l'aumône par les rues comme ceux de Cybèle [2]. Pour obtenir la guérison d'une maladie grave, on couchait au Capitole ou sous le portique d'Apollon Palatin aussi bien que dans les temples de Sérapis [3]. Nous avons vu que les hommes d'État romains avaient peu de goût pour les mystères; du temps de la république, on ne tolérait que ceux de la Bonne Déesse et ceux de Cérès [4]. Ils se multiplièrent beaucoup sous l'empire. Sans parler de ceux de Bacchus, dont il a été question plus haut, il y en eut dans le culte de Saturne [5], dans celui d'Esculape, dans celui de Vénus [6], etc. Les femmes y étaient admises comme les hommes. Tertullien les montre très-préoccupées de la manière dont les initiées doivent se vêtir, et il prétend que leur seule raison pour préférer certains mystères, c'est qu'on y porte des costumes qui conviennent mieux à leur beauté. Les purifications, les expiations, devinrent aussi de plus en plus nombreuses. Les beaux esprits du siècle d'Auguste s'en moquaient volontiers. « Que vous êtes

1. Sénèque, *Fragm.*, 36 (édit. Haase). — 2. Ovide, *Pont.* I, 1, 41. — 3. Serv., *Æn.*, VII, 85. Schol. Pers., *Sat.*, II, 56. — 4. Cic., *De leg.*, II, 9. — 5. On peut du moins le conjecturer d'un passage de Macrobe, *Sat.*, I, 7, 18. — 6. Arnobe, *Adv. gent.*, V, 19. Tertull., *De pall.*, 4.

naïfs, disait Ovide, si vous pensez qu'un peu d'eau courante a le pouvoir d'effacer un crime [1] ! » Et il s'amuse de ces marchands qui vont tous les matins plonger leurs mains dans la fontaine de Mercure pour se laver d'avance de tous les mensonges qu'ils diront dans la journée [2]. Ces railleries n'y firent rien : les scrupules religieux tourmentaient de plus en plus les âmes, et l'on éprouvait un besoin urgent d'obtenir le pardon de ses fautes. Du temps de Sénèque, il se passait quelquefois dans Rome des scènes qui rappelaient de loin ces prédications passionnées par lesquelles les prophètes juifs essayaient de ranimer la piété d'Israël. Des vieillards couverts de bandelettes, portant en plein jour des lampes allumées et se traînant sur les genoux, arrêtaient les passants pour leur annoncer qu'un dieu était irrité contre eux [3]. Le philosophe pensait qu'ils étaient fous et continuait sa route ; le peuple les prenait pour des inspirés, tremblait de leurs menaces et s'adressait aux prêtres pour détourner la colère céleste. Ceux des religions étrangères étaient toujours prêts à offrir leurs services ; le vieux culte ne dédaignait pas non plus ce moyen de succès. On en vint à croire que Jupiter imposait des abstinences et des jeûnes, comme Isis, et que c'était un moyen de lui plaire que de traverser le champ de Mars à genoux et de se plonger en plein hiver dans le Tibre glacé [4].

Mais en même temps que la religion romaine se laissait entamer par les cultes de l'Orient, elle réagissait aussi de quelque façon sur eux. Nous avons vu qu'ils ne manquaient pas de souplesse et qu'ils savaient s'accommoder d'assez bonne grâce à la société dans laquelle ils voulaient s'implanter. Avant d'arriver en Italie, ils

1. Ovide, *Fast.*, II, 45. — 2. *Fast.*, v, 673. — 3. Sénèque, *De vita beata*, 26, 8. — 4. Horace, *Sat.*, II, 3, 288.

avaient traversé le monde grec et en avaient pris l'empreinte. Rome n'a pas connu les dieux égyptiens ou persans comme ils étaient quand ils quittèrent leur pays, mais tels que la Grèce les avait faits. En séjournant chez elle, ils avaient consenti à perdre en partie leur figure originale et à se laisser représenter avec les attributs et sous les traits des divinités helléniques. Il ne leur en coûta pas davantage, quand ce fut nécessaire, de se conformer aux usages et aux goûts des Romains. Nous avons conservé la statue d'un dieu syrien très-inconnu : il est vêtu du *paludamentum* et ressemble tout à fait à un consul qui part pour la guerre[1]. Ces cultes durent donc subir, en s'établissant à Rome, quelques modifications qui tenaient aux exigences du pays. Pour quelques-uns d'entre eux au moins, il y eut un « rit romain » dont la trace paraît être restée dans les inscriptions[2]. On ne peut guère dire aujourd'hui en quoi ce rit consistait, mais probablement on y tenait davantage à la reproduction minutieuse des formules et à l'observation exacte des pratiques[3] : c'était, on l'a vu, le génie particulier de la race romaine dans les choses religieuses. Il est assez

1. Montfaucon, *Ant.*, II, p. 179, 3. — 2 *Sacra Romanensia, sacra ab Roma.* Fabretti, p. 315. Orelli, 2314, 2315. — Il y avait un rit romain pour la célébration des mystères de Cérès. Cic., *De leg.*, II, 15 : *initienturque eo ritu Cereri quo Romæ initiantur.* — 3. On voit par exemple dans les tauroboles qu'un prêtre est chargé de dire d'abord la formule, *præire*, pour qu'on n'en omette rien : c'était une coutume essentiellement romaine. Voici un détail plus curieux encore. Dans la religion romaine tout est réglé d'avance, même les lieux où les sacrifices doivent s'accomplir (Tite-Live, v, 52). La même régularité fut imposée aux cultes étrangers. Certaines fêtes de Bellone et de Cybèle avaient lieu à Rome sur le Vatican. Quand on les transporta en province, on eut soin, pour que la lettre du rituel fût observée, de construire une petite élévation factice à laquelle on donna le nom de la colline romaine. On retrouve un de ces Vaticans à Mayence (Orelli, 4983), un autre à Lyon, et il joue un rôle dans un taurobole. (Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 24.

vraisemblable aussi qu'on essaya de contenir et de modérer ces excès de douleur, ces explosions de joie et toutes ces démonstrations exagérées dont ces cultes sont si prodigues. Quelque faveur qu'ils aient obtenue, l'État n'a jamais abandonné tout à fait le droit qu'il avait de les surveiller. Ce droit était remis à un collége important de prêtres, les *Quindecimviri sacris faciundis*, et nous avons la preuve qu'ils l'ont exercé, au moins sur le culte de la Mère des dieux [1]. Ils contrôlaient la nomination des prêtres de tout rang et de tout sexe, et leur envoyaient le bracelet et la couronne, qui étaient les insignes de leur dignité [2]. Ces prêtres, nommés par les décurions de leur cité, confirmés par les quindécimvirs, devaient ressembler beaucoup à ceux des autres dieux de Rome. Ils étaient mêlés à la vie ordinaire et aux affaires publiques, tandis qu'au-dessous d'eux les galles et les isiaques formaient des corporations et s'isolaient du monde. C'est déjà la différence que l'on remarquera plus tard dans l'Église entre le clergé séculier et le clergé régulier. Les idées et les tendances de ces deux ordres de prêtres ne devaient pas être les mêmes, et pendant que les religieux d'Isis et les prêtres mendiants de Cybèle excitaient par toute sorte de folies la piété de la foule, il est probable que ces grands personnages, ces magistrats, que leur fortune et leur sttuation rendaient ennemis du désordre, cherchaient plutôt à introduire quelque calme et quelque retenue au milieu de ces extravagances.

Ces concessions mutuelles amenèrent facilement tous ces cultes à s'entendre, et c'est ainsi que dans les deux

1. Les exemples de ces prêtres ou prêtresses nommés par les quindécimvirs dans le culte de Cybèle sont très-nombreux dans les inscriptions. On a la preuve qu'ils s'occupaient aussi d'autres cultes. Orelli, 1849. — 2 *Inscr. Neap.*, 2558.

premiers siècles de notre ère s'accomplit à Rome le mélange de toutes les religions de l'ancien monde[1]. Cette fusion des croyances répondait au rapprochement des races, et l'union qui s'établissait entre tous les peuples de l'empire était complétée et cimentée par l'accord qui se faisait entre leurs dieux. Il est d'usage de croire que cet accord fut très-préjudiciable à la religion romaine, et on le regarde ordinairement comme la cause principale de sa décadence. Sans doute on ne peut nier qu'elle ne se soit alors fort altérée : en accueillant tant de principes étrangers, elle perdait nécessairement son caractère primitif; mais lui était-il possible de le conserver? Avec ses légendes monotones, ses rites naïfs, sa majesté froide, la religion de Numa pouvait-elle suffire aux contemporains de Tibère ou de Trajan? Si elle voulait vivre, il lui fallait se renouveler. Les religions orientales lui ont rendu le service de la rajeunir; loin de hâter sa mort, comme on le prétend, elles lui ont donné quelques siècles de plus d'existence. Il semble qu'avertis par une sorte d'instinct que l'ennemi qui devait les détruire était proche, tous ces cultes aient compris qu'ils ne pouvaient lui résister qu'en s'unissant. Ce qui le prouve, c'est que tous ceux qui entreprennent alors de défendre le paganisme menacé ont pour politique de se revêtir de tous les sacerdoces et de se consacrer à tous les dieux : en même temps que pontifes et qu'augures, ils sont prêtres d'Isis et de Bacchus, hiérophantes d'Hécate; ils prennent le grade de *Lion*, de *Vautour* ou de *Père* dans les initiations secrètes de Mithra; ils ont été arrosés par le sang du taureau dans les fêtes de Cybèle[2]. C'est ainsi que pour se préparer au combat, ils essayaient de réunir ensemble tous les prin-

1. Arnobe, *Adv. gentes*, VI, 7 . *civitas omnium numinum cultrix.* — 2 Orelli, 2335, 2351, 2352, etc.

cipes de vitalité que contenaient ces divers cultes. En se pénétrant l'un l'autre, ces dieux se complètent et se fortifient. Chaque élément nouveau qui s'ajoute en eux leur donne, pour ainsi dire, une vertu de plus et étend leur action sur les âmes. Quand le Jupiter du Capitole consent à prendre quelques attributs des dieux de l'Égypte et de la Syrie, il perd sans doute quelque chose de sa majestueuse simplicité, mais il acquiert plus de force pour atteindre ceux que ne touchent plus les vieilles divinités du Latium. Si cette religion n'était pas devenue plus large, plus compréhensive, plus vivante ; si elle s'était obstinée à s'enfermer dans ses croyances étroites et dans ses pratiques minutieuses ; si elle n'avait pas offert quelque aliment aux âmes avides d'émotion et qui cherchaient en elle autre chose qu'une habitude décente ou qu'un frein salutaire, soyons sûrs qu'elle n'aurait pas soutenu pendant plus de trois siècles le choc du Christianisme. Cette large hospitalité que Rome offrait à toutes les religions de la terre, loin d'être alors blâmée, augmenta partout le respect et l'admiration qu'on éprouvait pour elle. Comme elle s'était faite le séjour de tous les dieux [1], elle devint la capitale religieuse du monde en même temps qu'elle en était le centre politique, et nous voyons qu'avant le Christianisme on l'appelait déjà « une ville sainte [2] ».

Deux cultes seulement furent exclus de cet accord qui s'était fait entre tous les autres, le Judaïsme et le Christianisme [3]. Les Pères de l'Église ont paru très-surpris de cette exception et s'en sont plaints amèrement. Elle est

1. Ovide, *Fastes*, IV, 270 : *Dignus Roma locus quò deus omnis eat.* — 2. Apulée, *Mét.*, XI, 26 : *sacrosancta civitas.* — 3. Je ne parle pas des druides. Ils furent poursuivis non pas à cause de leurs croyances, mais parce qu'ils immolaient des victimes humaines.

pourtant facile à comprendre. On vient de voir que c'était en se faisant des concessions mutuelles que toutes ces religions étaient parvenues à s'entendre. Seuls les Juifs et les Chrétiens, par la nature de leur croyance, ne pouvaient pas accepter ces compromis. Comme ils se tenaient en dehors de l'entente commune, ils n'eurent pas de part à la tolérance générale. On peut dire pourtant que la paix leur a été offerte aux mêmes conditions qu'aux autres, et que les païens ont fait les premiers pas pour s'entendre avec eux. Quand ils connurent la religion des Juifs, ils furent très-frappés de se trouver en présence d'un culte qui croyait à un Dieu unique et l'honorait sans images; mais, fidèles à leur habitude de retrouver toujours leurs propres dieux dans toutes les divinités des étrangers, ils crurent reconnaître dans Jéhova ou Jupiter ou Bacchus. C'était une manière de rattacher ce culte à leur religion; dès lors ils ne se firent aucun scrupule de lui emprunter ses usages. « Il n'y a plus aucune ville, disait Josèphe, chez les Grecs et les barbares, il n'y a plus dans le monde aucune nation où ne soit respecté le repos du septième jour, où l'on n'allume des lampes en l'honneur de Dieu, et qui n'observe les jeûnes et les abstinences qui sont commandés chez nous[1]. » Le culte des Juifs pouvait donc, s'ils l'avaient voulu, être accueilli dans la religion romaine au même titre que ceux de l'Égypte ou de la Syrie; leurs chapelles auraient été librement ouvertes dans la ville; les grands seigneurs de Rome seraient venus y prier sans abandonner pour cela leurs croyances; les empereurs eux-mêmes auraient figuré dans leurs fêtes, comme on les vit assister plus tard à celles d'Isis ou de Cybèle. Il y avait chez les Juifs un parti puissant qui n'en aurait pas été fâché. Il se composait de ceux qui connais-

1. *Contra App.*, II, 39.

saient la civilisation hellénique, qui en étaient charmés et qui souhaitaient y avoir une place. Hérode, notamment, se donna beaucoup de peine pour faire cesser cet isolement des Juifs et les rattacher au reste du monde. Il bâtit, dans sa ville de Césarée, des théâtres, des sanctuaires en l'honneur d'Auguste ; il fit reconstruire à ses frais le temple d'Apollon à Delphes, et donna de l'argent pour célébrer les jeux Olympiques. Dans Jérusalem même, il voulut familiariser ses sujets avec les coutumes des autres nations, et, contrairement aux prescriptions de la loi, il plaça un aigle d'or au-dessus de la porte du temple ; mais les Juifs pieux en furent scandalisés, et l'aigle du temple disparut dans une révolte populaire. L'obstination de ce peuple à repousser les croyances des étrangers, à garder les siennes sans mélange et à dire qu'elles étaient les seules vraies, causa d'abord une vive surprise, puis souleva une ardente colère dans le monde grec et romain. Les Juifs furent signalés partout comme une race impie qui se faisait gloire de mépriser les dieux (*Judœa gens contumelia numinum insignis*[1]), et des persécutions terribles éclatèrent contre eux. Les habitants d'Antioche brûlèrent vivants tous ceux qui refusaient d'abjurer leur foi : on en tua cinquante mille à Alexandrie et dix mille à Damas. Ces haines furieuses ne s'apaisèrent que lorsque les Juifs se furent associés aux païens pour persécuter ensemble le Christianisme.

Les Chrétiens furent traités comme les Juifs et pour les mêmes raisons. On ne peut pas dire que Rome les ait d'abord mal accueillis. Le premier magistrat romain devant lequel le Christianisme fut déféré ne se montra pas disposé à le poursuivre ; en déclarant qu'il ne voulait pas

1. Pline, *Hist. nat.*, XIII, 4 (9).

être juge des contestations de doctrines, il fit voir qu'il entendait ne pas l'excepter de cette large tolérance que ses compatriotes accordaient à tous les cultes [1]. Dans la suite, des tentatives furent faites pour amener leur dieu à s'entendre avec les autres; l'oracle même d'Apollon affecta d'en faire l'éloge, et le philosophe Porphyre, quoique païen zélé, ne fit pas difficulté de reconnaître la divinité du Christ [2]. On sait qu'Alexandre Sévère fit placer son image, à côté de celle d'Orphée et d'Apollonius de Thyane, dans la chapelle domestique où il venait tous les matins prier ses Lares [3]; mais ce mélange faisait horreur aux vrais Chrétiens. Aux avances que leur adressaient les philosophes ou les prêtres du paganisme, ils répondaient par ces paroles impitoyables de leurs livres sacrés : « Les dieux des nations sont des idoles; celui qui leur sacrifie sera déraciné de la terre [4]. » C'est ce que les païens ne pouvaient comprendre [5], ce qui leur causait tant d'impatience et de colère. On n'en voulait pas précisément aux Chrétiens d'introduire dans Rome un dieu nouveau : rien n'était plus ordinaire depuis deux siècles; mais on s'étonnait et l'on s'indignait que leur dieu refusât de prendre place avec les autres dans ce vaste panthéon où on les avait tous réunis. C'est cette obstination à s'isoler ainsi du reste du monde, à garder leur foi

1 *Act. Apost.*, XVIII, 15. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, XIX, 23. — 3. Lampr., *Alex. Sev.*, 29. — 4. *Exode*, XXII, 20. Quelques sectes gnostiques se montrèrent plus complaisantes. Saint Augustin parle d'une carpocratienne, Marcellina, qui avait dans sa chapelle le Christ et Pythagore. Il est possible qu'il soit question d'un de ces mélanges tentés par quelques églises hérétiques sur l'invitation des païens dans la fameuse lettre d'Hadrien, où il dit, en parlant d'Alexandrie : *Illic qui Serapem colunt Christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt* (Vopisc., *Saturn.*, 8.) — 5 Tertulle., *Apol.*, 27.

pure de tout mélange étranger, qui peut seule expliquer la violence des persécutions dont ils furent victimes pendant trois siècles de la part d'un peuple qui avait accueilli avec tant de bienveillance toutes les autres religions.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE.. I

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER. — Caractère général de la religion romaine. 1

CHAPITRE SECOND. — La religion romaine à la fin de la république.. 37

LIVRE PREMIER

LA RELIGION ROMAINE PENDANT LE SIÈCLE D'AUGUSTE.

CHAPITRE PREMIER. — Réformes religieuses et morales d'Auguste.. 67

CHAPITRE SECOND. — L'apothéose impériale.................. 109

CHAPITRE TROISIÈME. — Le siècle d'Auguste............. ... 187

CHAPITRE QUATRIÈME. — Virgile.......................... 221

CHAPITRE CINQUIÈME. — Le sixième livre de l'*Énéide*......... 263

LIVRE SECOND

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE.

CHAPITRE PREMIER. — Ce qui resta des réformes d'Auguste.... 317

CHAPITRE SECOND. — Les religions étrangères............... 334

LIBRAIRIE HACHETTE
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79, A PARIS

LES
GRANDS ÉCRIVAINS FRANÇAIS

ÉTUDES SUR LA VIE
LES ŒUVRES ET L'INFLUENCE DES PRINCIPAUX AUTEURS
DE NOTRE LITTÉRATURE

Le XIXe siècle a eu, dès son début, un goût profond pour les recherches historiques. Il s'y est livré avec une ardeur, une méthode et un succès que les âges antérieurs n'avaient pas connus. L'histoire du globe et de ses habitants a été refaite en entier; la pioche de l'archéologue a rendu à la lumière les os des guerriers de Mycènes et le propre visage de Sésostris. Les ruines expliquées, les hiéroglyphes traduits ont permis de reconstituer l'existence des illustres morts, parfois de pénétrer jusque dans leur âme.

Avec une passion plus intense encore, parce qu'elle était mêlée de tendresse, il s'est appliqué à faire revivre les grands écrivains de toutes les littératures, dépositaires du génie des nations, interprètes de la pensée des peuples. Il n'a pas manqué en France d'érudits pour s'occuper de cette tâche; on a publié les œuvres et débrouillé la biographie de ces hommes fameux que nous chérissons comme des ancêtres et qui ont contribué, plus même que les princes et les capitaines, à la formation de la France moderne, pour ne pas dire du monde moderne.

Car c'est là une de nos gloires, l'œuvre de la France a été accomplie moins par les armes que par la pensée, et l'action de notre pays sur le monde a toujours été indépendante de ses triomphes militaires : on l'a vue prépondérante aux heures les plus douloureuses de l'histoire nationale. C'est pourquoi les maîtres esprits de notre littérature intéressent non seulement leurs descendants directs, mais encore une nombreuse postérité européenne éparse au delà des frontières.

Depuis que ces lignes ont été écrites, en avril 1887, la collection a reçu la plus précieuse consécration. L'Académie française a bien voulu lui décerner une médaille d'or sur la fondation Botta. « Parmi les ouvrages présentés à ce concours, a dit M. Camille Doucet dans son rapport, l'Académie avait distingué en première ligne la *Collection des Grands Écrivains français*... Cette importante publication ne rentrait pas entièrement dans les conditions du programme, mais elle méritait un témoignage particulier d'estime et de sympathie. L'Académie le lui donne. » (Rapport sur le concours de 1894.)

J.-J. Jusserand.

Librairie HACHETTE, 79, boulevard Saint-Germain, Paris

LES GRANDS ÉCRIVAINS FRANÇAIS

ÉTUDES SUR LA VIE
LES ŒUVRES ET L'INFLUENCE DES PRINCIPAUX AUTEURS
DE NOTRE LITTÉRATURE

Chaque volume in-16, broché. . . . . 4 fr.

LISTE DES VOLUMES PARUS

D'ALEMBERT, par M. *Joseph Bertrand*, de l'Académie française.
AGRIPPA D'AUBIGNÉ, par M. *S. Rocheblave*.
BALZAC, par M. *Émile Faguet*, de l'Académie française.
BEAUMARCHAIS, par M. *André Hallays*.
BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, par Mme *Arvède Barine*.
BOILEAU, par M. *G. Lanson*.
BOSSUET, par M. *Alfred Rébelliau*, membre de l'Institut.
CHATEAUBRIAND, par M. *de Lescure*.
ANDRÉ CHÉNIER, par M. *Emile Faguet*, de l'Académie française.
CORNEILLE, par M. *G. Lanson*.
VICTOR COUSIN, par M. *Jules Simon*, de l'Académie française.
DESCARTES, par M. *Alfred Fouillée*, de l'Institut.
ALEXANDRE DUMAS PÈRE, par M. *Hippolyte Parigot*.
FÉNELON, par M. *Paul Janet*, de l'Institut.
FLAUBERT, par M. *Emile Faguet*, de l'Académie française.
FONTENELLE, par M. *Laborde-Milaâ*.
FROISSART, par Mme *Mary Darmesteter*
THÉOPHILE GAUTIER, par M. *Maxime Du Camp*, de l'Académie française.
VICTOR HUGO, par M. *Léopold Mabilleau*, membre correspondant de l'Institut.
DE LA BRUYÈRE, par M. *P. Morillot*.

LACORDAIRE, par M. le comte *d'Haussonville*, de l'Académie française.
MADAME DE LAFAYETTE, par M. le comte *d'Haussonville*, de l'Académie française.
LA FONTAINE, par M. *G. Lafenestre*, de l'Institut.
LAMARTINE, par M. *R. Doumic*, de l'Académie française.
LA ROCHEFOUCAULD, par M. *J. Bourdeau*.
JOSEPH DE MAISTRE, par M. *George Cogordan*.
MALHERBE, par M. le duc *de Broglie*, de l'Académie française.
MARIVAUX, par M. *Gaston Deschamps*.
MÉRIMÉE, par M. *Augustin Filon*.
MIRABEAU, par M. *Edmond Rousse*, de l'Académie française.
MOLIÈRE, par M. *G. Lafenestre*, de l'Institut.
MONTAIGNE, par M. *Paul Stapfer*.
MONTESQUIEU, par M. *Albert Sorel*, de l'Académie française.
ALFRED DE MUSSET, par Mme *Arvède Barine*.
PASCAL, par M. *É. Boutroux*, de l'Académie française.
RABELAIS, par M. *René Millet*.
RACINE, par M. *G. Larroumet*, de l'Institut.
RONSARD, par M. *J. Jusserand*.
J.-J. ROUSSEAU, par M. *Arthur Chuquet*, professeur au Collège de France.
ROYER-COLLARD, par M. *E. Spuller*.
RUTEBEUF, par M. *Clédat*.
SAINTE-BEUVE, par M. *G. Michaut*.
SAINT-SIMON, par M. *Gaston Boissier*, de l'Académie française.
MADAME DE SÉVIGNÉ, par M. *Gaston Boissier*, de l'Académie française.
MADAME DE STAËL, par M. *Albert Sorel*, de l'Académie française.
STENDHAL, par M. *Edouard Rod*.
THIERS, par M. *P. de Rémusat*, de l'Institut.
ALFRED DE VIGNY, par M. *Maurice Paléologue*.
FRANÇOIS VILLON, par M. *G. Paris*, de l'Académie française.
VOLTAIRE, par M. *G. Lanson*.

Chaque volume, format in-16, broché . . . . 4 fr.

Imprimerie Artistique Lux, 131, boulevard Saint-Michel, Paris.

LA

RELIGION ROMAINE

D'AUGUSTE AUX ANTONINS

DU MÊME AUTEUR

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE

Format petit in-8, broché; chaque volume 10 fr.

Cicéron et ses amis. 18e édition. Un volume.

La Religion romaine d'Auguste aux Antonins. 7e édition. Deux vol.

Promenades archéologiques. Rome et Pompéi. 13e édition. Un vol.

Nouvelles Promenades archéologiques. Horace et Virgile. 9e édition. Un volume.

L'Afrique romaine. Promenades archéologiques en Algérie et en Tunisie. 6e édition. Un volume.

La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle. 7e édition. Deux volumes.

L'Opposition sous les Césars. 8e édition. Un volume.

Tacite. 5e édition. Un volume.

La Conjuration de Catilina. 4e édition. Un volume.

BIBLIOTHÈQUE VARIÉE

Format in-16, broché; le volume 3 fr. 75

L'Académie française sous l'ancien régime. Un volume.

LES GRANDS ÉCRIVAINS FRANÇAIS

Format in-16, broché; chaque volume 4 fr.

Saint-Simon. Un volume.

Madame de Sévigné. Un volume.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE

GASTON BOISSIER
de l'Académie française.

LA RELIGION ROMAINE

D'AUGUSTE AUX ANTONINS

TOME SECOND



SEPTIÈME ÉDITION

LIBRAIRIE HACHETTE
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

LA
RELIGION ROMAINE

LIVRE SECOND

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE

CHAPITRE TROISIÈME

LA PHILOSOPHIE ROMAINE APRÈS AUGUSTE.

Impopularité de la philosophie pendant la république. — Elle ne s'établit définitivement à Rome qu'avec Cicéron. — Résumé des doctrines religieuses et morales de Cicéron. — Elles sont le fond sur lequel a vécu la philosophie romaine pendant le Ier siècle de l'empire. — Caractère nouveau que prend l'enseignement philosophique à partir d'Auguste. — La philosophie sous Tibère. — L'éducation de Sénèque.

Après les cultes étrangers, ce fut la philosophie qui eut à Rome le plus d'influence sur les croyances religieuses. Leur action n'était pas toujours semblable, et surtout elle ne s'exerçait pas sur les mêmes personnes. La philosophie n'a jamais été populaire chez les Romains. « Elle évite la multitude, dit Cicéron, et lui est suspecte et odieuse[1]. » Il suffisait de se moquer des philosophes sur le

1. *Tusc.*, II, 1.

théâtre pour faire rire le public[1], et, du temps d'Horace, quand ils paraissaient dans les rues avec leurs accoutrements étranges, les enfants venaient leur tirer la barbe[2]. Ils ne pouvaient donc pas, au moins dans les premières années, s'adresser directement au peuple, qui ne les aurait guère écoutés. Leur enseignement fut d'abord renfermé dans les maisons des riches et des grands seigneurs, où ils trouvaient des auditeurs plus bienveillants et mieux préparés. C'est donc pour la société distinguée de Rome que leurs leçons étaient surtout faites; mais il ne faudrait pas croire que rien n'en ait pénétré dans les rangs inférieurs. L'histoire nous montre que ces grands mouvements d'idées qui naissent dans un cercle restreint de savants et de lettrés n'y restent pas et qu'ils finissent toujours par se répandre dans le peuple, qui se charge d'en tirer les conséquences pratiques. Le théâtre grec, que les poëtes romains imitaient fidèlement, était tout imprégné de philosophie : il en passa nécessairement quelque chose sur la scène de Rome. Le public, en écoutant les aventures de Télamon et de Chrysès, entendait discuter sur la nature des dieux ou exposer le système du monde[3]. La comédie discourait des droits des pères et des enfants, des rapports de la femme avec le mari, du serviteur avec le maître. Elle résumait toute la morale des écoles grecques dans des pensées vives et brillantes qui ne s'oubliaient pas. Devant ce peuple grossier et violent, elle vantait la douceur, la modération, l'humanité; elle s'attendrissait pour les misérables et les faibles. C'est dans une pièce de Plaute que Rome enten-

1. Laberius fait dire à l'un de ses personnages : « Suis-moi dans les latrines pour prendre un avant-goût de la doctrine des cyniques. » *Compitalia*, 3, édit. Ribbeck.) — 2. *Sat.*, I, 3, 133. — 3. Voyez les fragments de *Télamon* d'Ennius, et ceux du *Chrysès* de Pacuvius, dans les *Reliquiæ tragicorum latinorum* de Ribbeck.

dit pour la première fois un esclave dire à un homme libre : « Je suis homme comme toi, « *Tam ego homo sum quam tu*[1]. Il n'est pas possible que ces enseignements aient été tout à fait perdus, et le peuple, en quittant le théâtre, ne devait pas seulement en rapporter chez lui un peu de littérature, comme le disait Varron[2], mais aussi quelques principes de philosophie, qui sans doute ne lui furent pas inutiles.

La philosophie ne parvint à s'établir tout à fait à Rome qu'avec Cicéron; jusque-là sa situation y avait été fort incertaine. Ce sol lui était contraire, et elle n'était pas arrivée à y prendre racine. C'est lui « qui lui fit obtenir le droit de cité dans ce pays où elle n'était encore qu'une étrangère[3] ». Il paraît surpris lui-même du succès qu'avaient obtenu ses traités philosophiques, et nous dit qu'ils furent mieux accueillis qu'il ne croyait[4]. Les circonstances s'étaient en effet chargées de lui préparer des lecteurs : c'étaient tous ces hommes d'État que le gouvernement de César éloignait comme lui des affaires, et qui venaient se reposer de leur désœuvrement dans la lecture de ses ouvrages[5]; ils y trouvaient résumées avec un éclat merveilleux les découvertes que la sagesse grecque avait faites pendant plusieurs siècles de méditation. Cicéron leur présentait à la fois tous les résultats de ce long travail. C'est ce qui explique comment ses livres, les premiers qu'ait donnés au public la philosophie romaine, la contenaient déjà tout entière[6]; c'est ce qui fait qu'après lui, au moins pour les théories

1. *Asinar.*, II, 4, 83. — 2. *Sat. Menipp.*, *De gloria* (Riese, p. 144). — 3. C'est l'éloge que Cicéron donne à Caton (*De fin.*, III, 12); il lui convient bien mieux à lui-même. — 4. *De div.*, II, 2. *De nat. deor.*, I, 4. — 5. *De div.*, II, 2 : *in nostris libris adquiescunt.* — 6. C'est ce que dit S. Augustin (*Contra Acad.*, I, 8) : *Cicero a quo in latina lingua philosophia inchoata est et perfecta.*

importantes et les principes fondamentaux, il restait si peu de progrès à faire. Cicéron croit à l'existence de Dieu, et l'établit sur le consentement de tous les peuples : « Il n'y a pas de nation si sauvage, dit-il, qui, même quand elle ignore quel dieu il faut avoir, ne sache au moins qu'il en faut avoir un [1]. » Ce dieu a créé l'homme et lui a donné toutes les qualités dont il est orné [2] ; il l'a composé d'un corps périssable et d'une âme immortelle : « l'âme de l'homme, c'est l'homme même [3] » ; aussi devons-nous surtout avoir souci d'elle. Le corps est une prison qui l'enferme et la retient, et elle ne commence à vivre que lorsqu'elle en est délivrée. « C'est donc ce que nous appelons la mort qui est le commencement de la vie [4]. » Tous les hommes étant composés des mêmes éléments, créés par le même Dieu et pour la même fin, sont tout à fait semblables entre eux [5], et il n'en est pas (Cicéron n'excepte pas les esclaves) qui, ayant pris la nature pour guide, ne puisse arriver à la vertu. Leur origine commune leur fait un devoir de s'entr'aider. « La nature prescrit à l'homme de faire du bien à son semblable quel qu'il soit, par cette seule raison qu'il est homme comme lui [6]. » Sans doute la vengeance, quand on est offensé, n'est pas tout à fait interdite, à la condition d'être modérée [7], mais l'oubli des injures vaut mieux : « N'écoutons pas ceux qui viennent nous dire qu'il faut en vouloir mortellement à ses ennemis et que ces haines violentes indiquent qu'on a du cœur ; au con-

1. *De leg.*, I, 8. — 2. *De leg.*, I, 9 : *Hominem generavit et ornavit Deus.* — 3. *De rep.*, VI, 17. — 4. *Tusc.*, I, 31 : *Tum denique vivemus, nam hæc quidem vita mors est.* — 5. *De leg.*, I, 10 : *Nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmetipsos sumus.* — 6. *De offic.*, III, 6 : *Hoc natura præscribit ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam quod is homo sit, consultum velit.* — 7 *De offic.*, I, 7.

traire, rien n'est plus digne d'éloge, rien ne convient mieux à une âme généreuse que la douceur et le pardon [1]. » Les droits de la guerre eux-mêmes ont leurs limites. « C'est un devoir d'épargner après la victoire ceux qui n'ont pas été cruels pendant le combat [2]. » Le sage doit s'unir à ses semblables par un lien de charité, et par ses semblables entendre tous les hommes [3] ; il faut qu'il n'enferme pas ses affections dans les murailles de la petite ville où il est né, mais qu'il les étende au monde entier, « et qu'il se regarde comme un citoyen de cette grande cité qui contient toute la terre [4] ».

Ces idées ont été pendant deux siècles le fond sur lequel a vécu la philosophie romaine. Elle n'y a guère ajouté, et l'on retrouve en germe dans Cicéron presque tous les principes que développent Sénèque et Marc-Aurèle. Seulement ils les présentent d'une autre façon, ils leur donnent un air plus vivant et les exposent d'un ton plus convaincu. Ce ne sont plus des thèses brillantes que l'auteur semble avoir choisies pour exercer son éloquence et dont il ne songe à tirer aucun profit pour lui-même : on sent qu'elles ont eu des conséquences pratiques et qu'elles sont entrées dans l'usage de la vie. C'est ainsi que, tout en conservant pour l'essentiel les idées de leurs prédécesseurs, ils paraissent les avoir renouvelées. L'aspect nouveau qu'elles prennent chez eux vient des événements qu'a traversés la philosophie de l'empire et de la manière dont elle était alors enseignée.

La philosophie romaine, on le sait, gagna beaucoup à la ruine du régime républicain ; non-seulement l'activité des esprits que n'occupaient plus les affaires publiques se

1. *De offic.*, I, 25. — 2. *De offic.*, I, 11, et III, 11. — 3. *De leg.*, I, 23 : *Societatem caritatis coierit cum suis, omnesque natura conjunctos suos duxerit.* — 4. *De leg.*, I, 23 : *se civem totius mundi quasi unius urbis agnoverit.*

porta volontiers vers elle, mais elle prit une importance qu'elle n'avait pas encore pour la conduite de la vie. Tant que l'ancien gouvernement fut dans sa force, les citoyens avaient pour se diriger une sorte d'enseignement domestique de principes et de traditions laissés par les aïeux : la grande règle, pour être honnête, consistait à agir conformément aux anciens usages, *more majorum*. La philosophie trouvait donc la place occupée et ne pouvait pas avoir pour le plus grand nombre d'application pratique. Elle n'était alors que ce qu'elle est chez nous, un plaisir délicat ou un exercice utile de l'esprit. Cicéron lui-même parut d'abord étonné que Caton prétendît en faire autre chose. « Il l'avait étudiée, disait-il avec une surprise profonde, non pas pour exercer son intelligence, mais pour vivre d'après ses préceptes[1]. » Les choses changèrent quand vint l'empire. Les vieilles traditions achevèrent peu à peu de se perdre, et en se perdant elles laissèrent une grande incertitude dans la morale publique. D'après la belle expression de Lucrèce, tout le monde cherchait à tâtons le chemin de la vie. Il fallut bien faire alors comme Caton, demander à la philosophie une direction qu'on ne trouvait plus ailleurs. C'est ce qui explique le grand développement qu'elle prit à l'époque d'Auguste. On nous dit que l'empereur écrivit un ouvrage pour exhorter à l'étudier[2], et tous les hommes distingués de son temps, historiens ou poëtes, jurisconsultes ou hommes d'État, Horace comme Labéon, Pollion comme Tite-Live, s'en sont occupés avec ardeur. Vitruve affirme même que sans la philosophie un architecte n'est pas complet[3]. Non-seulement le nombre de ses adeptes s'était accru, mais l'esprit dans lequel on

1. *Pro Murena*, 30 : *neque disputandi causa, ut magna pars, sed ita vivendi*. — 2. Suét., *Aug.*, 85. — 3. I, 1, 7 : *Philosophia perficit architectum*.

s'occupait d'elle était autre; on ne l'étudiait pas seulement comme une agréable curiosité, on voulait en tirer une direction pour la vie. C'est pour répondre à ce besoin qu'elle renonça de plus en plus aux subtilités dogmatiques et se fit, autant qu'elle put, pratique, humaine, appliquée.

Les sages qui la dirigèrent de ce côté ont laissé peu de réputation; c'était naturel : ils agissaient plutôt sur leurs contemporains qu'ils ne travaillaient pour l'humanité. Leurs ouvrages étaient surtout faits pour leur temps, ils ne lui ont pas survécu. Sextius le père est un des philosophes qui paraissent avoir exercé à ce moment la plus grande influence. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il était de bonne maison et qu'il pouvait aspirer aux fonctions publiques. César voulut en faire un sénateur, mais il refusa de l'être [1]. La philosophie était pour lui une profession; il n'en voulut pas d'autre. Par là il se distinguait de ces hommes d'État qui, comme Cicéron ou Brutus, écrivaient des traités de morale à leurs heures de loisir; lui, avait fait de l'enseignement philosophique la seule occupation de sa vie. Ses livres, écrits en grec, étaient, comme nous les appellerions aujourd'hui, de véritables ouvrages de direction. Ils ressemblaient sans doute à ces traités de Port-Royal dont Mme de Sévigné disait qu'il n'y a rien de meilleur « pour se soutenir le cœur ». C'est le témoignage que lui rend Sénèque. « Quand je viens de le lire, nous dit-il, je suis disposé à braver tous les périls. Je m'écrie volontiers : Que tardes-tu, fortune? viens m'attaquer, me voilà prêt à te recevoir [2]! » Autour de Sextius et de son fils il se forma une école qui jeta d'abord un certain éclat [1]. C'est d'elle que sortit Papirius

1. Sén., *Epist.*, 98, 13. — 2. *Epist.*, 64, 4.

Fabianus, qui nous est mieux connu que son maître, grâce à Sénèque le père, qui nous parle souvent de lui. Fabianus était un déclamateur qui, vers le milieu du règne d'Auguste, se fit dans les écoles une grande réputation. On accourait l'entendre quand il devait plaider quelqu'une de ces causes imaginaires sur lesquelles s'exerçait alors l'éloquence des rhéteurs. Converti plus tard par Sextius à la philosophie, il ne cessa point de déclamer; il donnait seulement le plus de place qu'il pouvait dans ses plaidoyers aux analyses des passions et aux lieux communs de morale. « Toutes les fois, dit Sénèque, que le sujet comportait quelque attaque des mœurs de son temps, il ne manquait pas d'en profiter [2]. » Tout lui servait de prétexte pour moraliser. C'est ainsi que dans un de ces procès supposés où il est censé défendre un enfant déshérité par son père, il trouve moyen d'introduire des invectives éloquentes contre la guerre et de railler spirituellement le luxe de ses contemporains. « Les maisons, dit-il, qui devraient être construites pour la sûreté des habitants, deviennent aujourd'hui pour eux une cause de péril. Elles sont si élevées, elles empiètent tant sur la voie publique, qu'on ne peut plus trouver d'abri quand elles croulent, ni de salut si elles brûlent. Pour satisfaire un luxe extravagant, on va chercher au bout du monde toute sorte de bois et de marbres. On prodigue dans les constructions le fer, l'airain ou l'or... On en est même venu à vouloir imiter, dans ces maisons étroites et sombres, des montagnes et des bois, des rivières et des mers. Je ne puis pas croire que ceux qui le font aient jamais vu des forêts véritables, des campagnes vertes de gazon que traverse un torrent impétueux ou que baigne un fleuve pai-

1 Sén., *Nat. quæst.*, VII, 32, 2. — 2. Seneca rhetor, *Controv.*, II, *préf.* (p. 115, édit. Bursian).

sible, qu'ils aient jamais monté sur quelque falaise pour contempler les flots tranquilles ou troublés, quand le vent les agite jusqu'au fond de l'abîme. Comment pourraient-ils trouver quelque plaisir à ces imitations en miniature, s'ils connaissaient la réalité ? » Et la morale qu'il tire de tous ces tableaux, c'est qu'il faut aimer la pauvreté. « O pauvreté, que tu es un bien peu connu[1] ! »

Le résultat de l'enseignement de Fabianus fut considérable. Les philosophes romains s'étaient en général contentés jusque-là de réunir un groupe limité d'adeptes ; ils s'adressaient à des esprits déjà préparés, à quelques convertis dont il fallait soutenir le zèle, à des élèves auxquels on achevait d'apprendre les secrets de la doctrine. Dans ces études amies de l'ombre, comme on disait (*umbratilia studia*), on fuyait la foule, on évitait les grands éclats de parole, on se contentait de distribuer à des âmes choisies une instruction sévère et scientifique. En entrant dans les écoles des rhéteurs, la philosophie changea naturellement de méthode. Fabianus avait conservé comme philosophe les habitudes qu'il avait prises comme déclamateur. Lorsqu'il parlait dans un de ces combats de rhétorique qui étaient alors à la mode, il admettait le public à ses exercices : un avis faisait savoir quel jour, à quelle heure il devait parler, et la foule des lettrés se réunissait pour l'entendre. Sénèque nous apprend qu'il convoquait aussi le peuple quand il voulait traiter quelque question philosophique[2]. Ces deux enseignements n'étaient donc pas distincts chez lui, et il leur donna sans doute le même caractère. Devant cette foule indifférente et mal préparée il ne pouvait pas s'exprimer comme il l'eût fait en présence de quelques disciples choisis ; il devait nécessaire-

1. Sén., *Controv.*, 9 (p. 120).— 2. Sén., *Epist.*, 52, II : ***disserebat populo Fabianus.***

ment se mettre à la portée de tous, ne point pénétrer dans le fond des questions, de peur d'effaroucher les ignorants, se tenir à la surface, insister sur ces préceptes de morale pratique qui intéressent tout le monde, et, comme il s'adressait le plus souvent ou à des ennemis qu'il fallait convaincre, ou à des tièdes qu'il fallait réchauffer, il était forcé de donner à ses paroles un ton persuasif et pénétrant, d'employer les tours et les artifices réservés jusque-là pour l'éloquence. Ce n'était plus un enseignement, c'était une prédication. Fabianus a-t-il introduit à Rome cette manière nouvelle de propager la philosophie? est-ce lui qui, au lieu d'enseigner ses doctrines dans des écoles fermées, imagina ces grandes réunions où toute la jeunesse pouvait venir? Il est naturel de le croire, puisque nous ne connaissons personne qui l'ait fait à Rome avant lui. Ce qui est sûr, c'est qu'il y obtint de très-grands succès. Il avait, selon Sénèque, une physionomie douce, une façon de parler simple et sobre. C'était une sorte de Bourdaloue, qui cherchait à produire son effet par le développement régulier de la pensée plutôt que par l'éclat de quelques détails heureux, comme c'était alors l'usage. « On l'écoutait avec une attention respectueuse ; mais parfois l'auditoire, saisi par la grandeur des idées, ne pouvait retenir des cris d'admiration[1]. »

La philosophie avait donc alors deux manières de se répandre, la direction et la prédication. On pouvait préférer l'une ou l'autre, s'adresser à la foule ou à quelques élus, frapper de grands coups sur le public ou diriger discrètement quelques consciences choisies, mais des deux façons il fallait être persuasif, et, pour persuader, il était bon d'être éloquent. L'éloquence, une fois entrée dans la philosophie, s'imposa bientôt à toutes les sectes.

1. Sén., *Epist.*, 100 et 52, 11.

Le stoïcisme s'en était longtemps passé. C'était un système logique et serré, mais qui avait la réputation d'être sec et obscur : on craignait toujours de s'engager dans ce qu'on appelait les broussailles des stoïciens[1]. Quelques-uns d'entre eux, comme Cléanthe et Chrysippe, avaient bien prétendu composer une rhétorique, mais Cicéron prétend qu'il suffisait de la lire pour devenir incapable d'ouvrir la bouche[2]. Avec Fabianus et ses disciples, le stoïcisme devint éloquent. Il fut bien forcé de se soumettre aux nécessités nouvelles, de se faire insinuant et persuasif, de chercher à entraîner les âmes encore plus qu'à commander aux intelligences. C'est ainsi que Sénèque, contrairement à l'ancien esprit de sa secte, a pu être à la fois le plus grand orateur et le plus illustre philosophe de son temps.

Ce mouvement philosophique ne se ralentit pas sous Tibère, malgré la difficulté des circonstances. On était alors dans un de ces moments de fatigue et de faiblesse qui suivent ordinairement les grands siècles littéraires. Au lieu de Salluste ou de Tite-Live, on avait Paterculus et Valère-Maxime ; Horace et Virgile étaient remplacés par de froids versificateurs de l'école d'Ovide, qui chantaient les plaisirs de la chasse ou les complications du jeu d'échecs. La philosophie se préserva seule de cet affaiblissement des intelligences. Ses écoles étaient pleines ; on y venait écouter des sages de tous les pays qui, en grec et en latin, enseignaient la vertu. Le pythagoricien Sotion recommandait l'abstinence des viandes ; il essayait, comme il le disait dans son langage pathétique, de faire renoncer les hommes à la nourriture des lions et des vautours. Le stoïcien Attale, qui eut l'honneur d'exciter contre lui la colère de Séjan, apprenait à ses élèves

1. Cic., *Acad.*, II, 35 : *dumeta stoicorum...* — 2. *De fin.*, IV, 3.

à supporter la torture, à braver la misère, à croire « qu'avec un peu de pain et de bouillie on pouvait être aussi heureux que Jupiter [1]. » Le cynique Démétrius, qui arriva un peu plus tard à Rome [2], attirait surtout l'attention des jeunes gens par l'étrangeté de ses manières et l'énergie de sa parole. C'était un caractère fougueux qui aimait à se retremper dans la lutte et les souffrances. Une vie calme lui semblait une eau dormante (*mare mortuum* [3]), et il disait qu'il n'y a rien de plus malheureux que de ne jamais connaître le malheur [4]. Il voulait qu'on remerciât les dieux quand ils nous frappent, et Sénèque raconte qu'il l'avait entendu faire cette belle prière : « Dieux immortels, je n'ai qu'un sujet de plainte contre vous, c'est de ne m'avoir pas fait connaître plus tôt votre volonté. J'aurais eu le mérite de prévenir vos ordres, je n'ai que celui d'y obéir. Vous voulez me prendre mes enfants, c'est pour vous que je les ai élevés. Vous voulez quelque partie de mon corps, choisissez. Le sacrifice est petit : tout vous appartiendra bientôt. Voulez-vous ma vie ? prenez-la. Je ne balance pas à vous rendre ce que vous m'avez donné, mais j'aurais mieux aimé vous l'offrir. Je me serais empressé d'aller au devant de vos désirs, si je les avais connus. Pourquoi me prendre ce que vous n'aviez qu'à me demander [5] ? » Ces sentiments énergiques valurent à ce « déguenillé [6] » l'honneur d'assister Thraséa mourant. Jusqu'à la fin il

1. Sén., *Epist.*, 110, 18. — 2. Philostrate prétend qu'il n'y vint que sous Néron ; mais nous voyons qu'il y était déjà du temps de Caligula (Sén., *De ben.*, VII, II). — 3. Sén., *Epist.*, 67, 14. — 4. Sén., *De provid.*, 3, 3. Il semblait par moments chercher la mort avec autant d'ardeur que les chrétiens couraient au-devant du martyre. Vespasien, s'apercevant qu'il ne cessait d'attaquer le pouvoir pour attirer ses rigueurs, lui dit : « Tu voudrais bien qu'on te tuât ; mais je n'ordonnerai pas la mort d'un chien qui aboie. » (Dion, LXVI, 13.) — 5. Sén., *De provid.*, 5, 5. — 6. Sén., *Epist.*, 62, 3 : *ille seminudus*.

s'entretint avec lui d'immortalité et recueillit ses dernières paroles. Ces philosophes étaient censés appartenir à des écoles différentes, mais en réalité toutes les écoles se confondaient alors ; elles se réunissaient dans une sorte de stoïcisme affaibli qui, négligeant la métaphysique, ne voulait plus s'occuper que de morale [1]. La philosophie, dans cette phase nouvelle, devait perdre en originalité et en profondeur; elle ne se mit plus en peine d'inventer ou de soutenir des systèmes. Sénèque le reconnaît dans un passage où il me semble définir avec une grande netteté quel fut le rôle de l'école nouvelle. « Les remèdes de l'âme, dit-il, ont été trouvés avant nous ; il nous reste à chercher de quelle manière et quand il faut les employer [2]. » Il ne s'agit donc plus de rien créer de nouveau ; on se contente d'appliquer d'une façon plus profitable les préceptes indiqués par les anciens sages. Pour atteindre à cette utilité pratique, qui est la seule gloire qu'on recherche, on simplifie tout, afin d'être mieux compris; on devient pressant, on se fait pathétique, on tâche d'émouvoir, d'entraîner les âmes, au lieu de se contenter de les éclairer. Il règne entre toutes ces sectes une émulation singulière pour faire connaître à l'homme ses devoirs, pour lui rappeler sa dignité, pour le relever et le soutenir dans ses épreuves, pour le raffermir contre les souffrances de la vie, pour lui apprendre à braver l'exil, la misère et la mort. Cet enseignement, il faut l'avouer, venait à propos sous Tibère.

Ce qui fait le principal intérêt pour nous de ce mouvement philosophique, c'est qu'il a produit le plus grand

1. Sénèque fait remarquer que Sextius, qui se donnait pour un pythagoricien, n'était en réalité qu'un stoïcien, *magnus vir, et, licet neget, stoicus* (*Epist.*, 64, 2). Déjà, du temps de Cicéron, Antiochus d'Ascalon avait amené l'Académie à se confondre souvent avec le Portique (Cic., *De nat. deor.*, I, 7). — 2. *Epist.*, 64, 8.

philosophe de Rome. Sénèque a grandi dans ce milieu; il faut s'en souvenir et l'y replacer, si l'on veut bien le comprendre. Son père souhaitait en faire un orateur pour qu'il devînt un homme d'État; on le conduisit de bonne heure chez les rhéteurs et il prit goût à leurs leçons. Il parut au barreau avec tant d'éclat, que Caligula, qui se piquait d'éloquence, fut jaloux de sa réputation et voulut un moment le faire mourir; mais la philosophie, à laquelle on ne le destinait pas, l'attira bien plus que la rhétorique. Il est probable qu'on ne la lui avait fait apprendre que pour compléter son talent d'orateur; il s'y livra pour elle-même, et elle devint bientôt sa principale étude. Ce jeune homme pâle et maladif, qui fut mourant dès sa naissance, se portait à tout avec une ardeur fébrile. La parole du pythagoricien Sotion le transportait. Il arrivait le premier à l'école d'Attale, et, non content d'en sortir après les autres, il accompagnait le maître pour jouir plus longtemps de ses leçons[1]. En l'entendant attaquer les erreurs et les vices des hommes, il se prenait à pleurer la misère du genre humain. « Quand devant moi, disait-il plus tard, Attale faisait l'éloge de la pauvreté et montrait combien tout ce qui dépasse le nécessaire est un poids inutile et accablant, il me prenait fantaisie de sortir pauvre de son école; lorsqu'il se mettait à censurer nos plaisirs, à louer les gens dont le corps est chaste et la table sobre, qui fuient non-seulement les voluptés coupables, mais même les satisfactions superflues, je me promettais de combattre ma gourmandise et de régler mon appétit[2]. » Il n'était pas de ceux qui allaient chez les philosophes pour se divertir un moment et entendre prononcer de belles paroles; il voulait appliquer leurs préceptes, diriger sa vie d'après leurs leçons. Après avoir

1. Sén., *Epist.*, 108 3. — 2. *Epist.*, 108. 14.

entendu Sotion, il s'abstint pendant un an de la chair des animaux [1]. Les exhortations d'Attale lui donnèrent la passion de la frugalité; pour dompter son corps, il aurait voulu ne vivre que de pain et de bouillie. C'était une ardeur de nouveau converti qui ne dura pas. « Ramené par la vie, dit-il, aux usages de tout le monde, je n'ai pas conservé grand'chose des résolutions de ma jeunesse [2]. » Il en garda cependant l'habitude de se priver de vin, d'huîtres et de champignons, de ne point user de parfums et d'éviter ces bains qui affaiblissent le corps par des sueurs excessives. S'il ne couchait pas tout nu sur un grabat, comme Démétrius, il nous apprend que les matelas de son lit étaient durs, « et qu'ils ne gardaient pas le matin l'empreinte de son corps [3] ».

Depuis ce moment, bien des raisons semblèrent devoir l'écarter de ses premières études. Le plaisir et l'ambition se disputèrent son temps; mais au milieu de toutes les traverses de sa vie agitée, il ne cessa pas de revenir toujours à la philosophie. Probablement il se cachait un peu pour l'étudier tant que vécut son père : le vieux rhéteur se défiait d'elle et il ne comprenait pas qu'on pût rien mettre au-dessus de l'éloquence. C'est pour lui complaire que Sénèque devint un orateur renommé pendant les dernières années du règne de Tibère et au commencement de celui de Caligula. La mort de son père lui rendit la liberté. « Je cessai d'abord, nous dit-il, de vouloir plaider, puis de le pouvoir [4]. » Ces paroles nous font entendre que lorsque son exil vint l'arracher au forum, il avait perdu le goût d'y paraître, et l'on devine qu'il ne s'en éloignait que pour se livrer tout entier à la philosophie. En se dirigeant de ce côté, non-seulement il

1. *Epist*, 108, 22. — 2. *Epist.*, 108, 15. — 3. *Epist.*, 108. 23. — 4. *Epist.*, 49, 2.

suivait ses préférences naturelles, mais il travaillait aussi pour sa réputation. C'étaient ses traités philosophiques qui lui donnaient tant de renommée dans le monde. Il pouvait avoir des rivaux pour l'éloquence : le barreau comptait encore des orateurs distingués et habiles, mais aucun d'eux ne joignait comme lui à cette gloire celle d'être un des premiers philosophes de son temps. C'est ce mélange de talents divers, c'est le bruit que faisaient ses ouvrages, c'est l'action qu'il avait sur la société élégante par son enseignement, qui lui créaient une situation particulière, et qui firent qu'Agrippine crut être utile à son fils en appelant auprès de lui, en attachant à sa cause un homme d'un si grand renom.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ENSEIGNEMENT DE SÉNÈQUE

I

Comment la situation politique de Sénèque a pu servir au succès de son enseignement. — Il se concilie l'opinion publique par ses premiers écrits. — Ce qu'il fait pour conserver sa popularité quand il est au pouvoir. — Attaques dont il est l'objet et réponses qu'il y oppose. — Sa disgrâce et sa mort.

Le talent de Sénèque suffit, à la rigueur, pour expliquer le succès qu'obtint son enseignement; il est pourtant probable que d'autres causes n'y furent pas étrangères. Il a été un homme d'État en même temps qu'un philosophe; il ne s'est pas enfermé dans une retraite austère comme tant d'autres sages, il a vécu au grand jour, au milieu d'une société brillante; il a traversé des fortunes diverses qui l'ont donné en spectacle au monde. Sa situation politique lui a fait des ennemis ardents, mais aussi des partisans passionnés. La renommée qui entourait son nom et la place qu'il occupait auprès de l'empereur lui ont donné des lecteurs qui n'auraient jamais ouvert ses livres s'il n'avait été qu'un philosophe ordinaire.

Sous le règne de Caligula et au commencement de celui de Claude, quand parurent ses premiers écrits philosophiques, il avait, à ce qu'il semble, une mauvaise réputation au Palatin . c'était sinon un ennemi déclaré,

au moins un personnage désagréable et dont autour du prince on se méfiait. Caligula en parlait mal, et il voulut le faire tuer. Claude s'empressa de l'exiler dès son arrivée à l'empire, sur le conseil de sa femme. Il est assez difficile de savoir pourquoi les empereurs étaient si mal disposés pour lui. Le seul de ses ouvrages qu'on puisse avec quelque vraisemblance rapporter à cette époque est la *Consolation à Marcia* [1]. Elle est adressée à la fille de ce Cremutius Cordus, une des plus nobles victimes de la liberté d'écrire, qui, sous Tibère, paya de sa vie l'audace qu'il avait eue d'appeler Brutus et Cassius les derniers des Romains. Certes l'occasion était belle pour un jeune homme avide de popularité de s'attirer la faveur publique en donnant quelques regrets au passé : il était naturel d'en parler avec sympathie quand on faisait l'éloge d'un homme qui était mort pour en avoir dit du bien. Sénèque s'est pourtant gardé d'en rien faire. Il n'a pas dit, dans tout son livre, un seul mot de la république et le nom de Brutus n'y est pas même prononcé. Ce début nous le montre ce qu'il sera toujours, prudent et réservé dans les questions politiques, fort éloigné de blesser les puissants par des bons mots inutiles et décidé à se maintenir tout à fait dans la limite des libertés permises. Si cette prudence ne l'empêcha pas d'encourir la disgrâce du prince, c'est qu'on était dans un temps où toute supériorité semblait un crime, où l'homme qui avait le malheur d'attirer sur lui de quelque manière l'attention publique paraissait empiéter sur les droits de l'empereur. En réalité Sénèque n'était coupable que d'avoir du talent, de faire du bruit, d'être écouté quand il parlait, d'être lu quand il écrivait; mais cette faute était de celles qu'on

1. C'est du moins l'opinion de Juste Lipse, et elle me semble assez probable.

ne pouvait pas alors pardonner. Sous ce régime d'abaissement et de silence, celui qui osait lever la tête, qui arrivait à se faire écouter ou lire, devenait, même sans le vouloir, un danger pour le prince : la malignité publique, qui cherchait partout quelque moyen de se satisfaire, prêtait à ses paroles des sens qu'elles n'avaient pas et trouvait dans ses écrits des allusions qu'il n'y voulait pas mettre ; on en faisait malgré lui un mécontent. La *Consolation à Marcia*, quelque innocente qu'elle nous paraisse, ne pouvait guère se flatter d'échapper à ces interprétations subtiles ; comme les amis et les ennemis de ce jeune homme qui débutait avec tant d'éclat, c'est-à-dire à peu près tout le monde, avaient un égal intérêt à y trouver des malices politiques pour lui en faire honneur ou pour le perdre, il était difficile qu'on ne parvînt pas à les y découvrir. On pouvait remarquer, par exemple, qu'elle ne contient aucune flatterie pour le prince : ce silence, auquel on n'était pas accoutumé, n'était-il pas une façon détournée de protester contre la servilité publique ? Peut-être aussi a-t-on fait des applications au temps présent de quelques-unes de ces vérités générales dont Sénèque est si prodigue. Il est toujours aisé de mettre des noms sous les portraits que trace un moraliste, et d'attribuer à un homme en particulier les reproches qu'il adresse à l'humanité entière. Dans tous les cas, le mauvais vouloir qu'on lui témoignait à la cour devait suffire pour le rendre cher à ceux à qui la cour était odieuse, et c'était le grand nombre. Il est donc probable que l'opinion publique se déclara ouvertement pour lui dès ses premiers ouvrages [1], et l'on peut croire aussi que la faveur qu'elle lui témoignait ne fut pas étrangère à la décision que prit Claude de l'exiler en Corse.

1. Suétone constate le succès qu'obtinrent ses écrits à ce moment : *Senecam tum maxime placentem*, etc. (*Calig.*, 53.)

Ce n'était pas tout d'avoir conquis la popularité, il fallait la garder. Lorsque après huit ans Sénèque revint à Rome, sa situation était bien changée ; il passait sans transition de l'exil au pouvoir, de proscrit il devenait un des hommes influents et bientôt un des ministres dirigeants de l'empire. Ces brusques vicissitudes ne sont pas d'ordinaire sans créer quelques embarras, et il est rare qu'en changeant de position, on n'ait pas à changer un peu de langage. Sénèque sut se tirer assez habilement de cette difficulté. La réserve qu'il avait montrée avant d'être un personnage officiel lui permettait, lorsqu'il le fut devenu, de ne pas désavouer ses anciens écrits. Quant aux nouveaux, il sut y conserver plus d'aisance et de liberté qu'on n'en pouvait attendre d'un homme d'État de l'empire. Tout préteur et consul qu'il était, il n'en resta pas moins un sage qui faisait des leçons à son siècle ; en même temps qu'il gouvernait les Romains, il continuait à leur prêcher la vertu. Or il entre dans le rôle des moralistes ae gronder toujours ; leur sévérité ne surprend personne, et on leur accorde la permission de dire des vérités qui blesseraient dans une autre bouche. Sénèque trouvait cette permission commode et il en usa. Si en sa qualité d'homme d'État il était tenu à une foule de ménagements, ses fonctions de philosophe l'autorisaient à parler quelquefois avec rudesse, et il se trouvait unir en lui les avantages du pouvoir et ceux de l'opposition. C'est ainsi qu'au moment même où les devoirs de sa charge l'appelaient sans cesse au Palatin, il ne se gênait pas pour appeler la cour des rois « une triste prison [1] » ; il citait avec complaisance ce mot d'un homme auquel on demandait par quel miracle il était arrivé à la vieillesse quoiqu'il vécût dans l'intimité d'un prince, et qui répondit :

1. *De ira*, III, 15, 3 : *triste ergastulum*.

« En recevant des outrages et en remerciant [1]. » Même dans son traité *De la clémence*, qui est dédié à Néron, et où il étale les sentiments d'un sujet soumis, il semble tenir pourtant à montrer par quelques saillies qu'il n'a pas tout à fait renoncé à la liberté de sa parole. C'est là qu'il a mis ce mot amer contre le chef de la dynastie impériale, le dieu Auguste, dont on ne parlait qu'à genoux : « Je ne puis appeler clémence ce qui n'est chez lui qu'une cruauté fatiguée [2]. » Il tenait, on le voit, à concilier, au moins pour l'extérieur, les complaisances qu'on exigeait de l'homme d'État avec ce franc-parler qu'on attend d'un philosophe. Par cette conduite habile, tout en gagnant les amis nouveaux qu'on est toujours sûr d'acquérir quand on devient ministre, il sut ne pas perdre tout à fait ceux qui lui étaient venus avant sa puissance, parce qu'ils le soupçonnaient d'être un ennemi de la cour et qu'ils le voyaient victime de la colère de César.

Il était pourtant difficile que, dans cette haute position qui lui donnait tant d'occasions d'exciter l'envie et de faire des mécontents, il ne soulevât pas aussi d'ardentes inimitiés. Il avait des rivaux auxquels il a malheureusement fourni dans sa vie trop de prétextes pour l'attaquer. Ils devinrent si violents contre lui, surtout quand ils virent qu'ils pouvaient l'être sans danger et que sa puissance déclinait, qu'il fut forcé de leur répondre. Il le fit dans un de ses traités les plus curieux, où il s'excusait d'être riche, d'avoir un grand train de maison, des esclaves habiles à découper avec grâce, une femme « qui portait à ses oreilles les revenus de plusieurs domaines [3] »,

1. *De ira*, II, 33, 2. — 2. *De clementia*, I, 11. Il est vrai qu'il ne rabaisse la clémence d'Auguste que pour exalter celle de Néron. En somme, ici, l'épigramme contre le souverain mort n'est qu'une flatterie pour l'empereur vivant. — 3. *De vita beata*, 17, 2. Il veut sans doute parler non pas de Paulina, mais de sa première femme qu'il venait alors de perdre.

et de faire boire, dans ses festins, des vins plus vieux que lui. Après tout, leur disait-il, le sage n'est pas tenu de se condamner à l'indigence. « De même qu'un homme qui pourrait faire une route à pied aime mieux, quand il le peut, monter en voiture, de même le pauvre, s'il se présente quelque occasion de s'enrichir, la saisira » ; et il fera bien, pourvu qu'il ne s'attache pas trop à sa fortune, qu'il se résigne d'avance à s'en passer, s'il la perd, et qu'il ne souffre pas qu'elle soit à charge aux autres ou à lui-même[1]. Un des passages les plus énergiques de cette apologie est celui où il soutient, contre les insinuations de ses détracteurs, que les sources de sa richesse sont pures. « Le philosophe, dit-il, pourra posséder de grands biens, à condition que ces biens n'aient été pris à personne, qu'ils ne soient pas souillés du sang des autres, qu'il ne les ait acquis ni par l'injustice ni par de sordides métiers, et que sa fortune ne fasse gémir que l'envie... Il n'éprouvera ni orgueil ni honte d'être riche ; il lui sera pourtant permis d'en tirer quelque vanité quand, ouvrant sa maison à ses concitoyens, il pourra leur dire avec assurance : Si quelqu'un trouve ici quelque chose qui lui appartienne, qu'il l'emporte[2] ! » C'était une réponse à ceux qui lui reprochaient de s'être enrichi par l'usure et d'avoir accepté des biens de proscrits.

On ignore quel fut le succès de cet ouvrage et s'il lui ramena ceux que sa fortune politique avait indisposés contre lui ; mais en supposant qu'ils n'aient pas été convaincus par ses arguments, qui en vérité ne sont pas toujours irréfutables, le malheur de ses dernières années et la fermeté de sa fin durent certainement les désarmer. Sa disgrâce, si courageusement supportée, lui rendit sans doute l'estime de ceux qui l'avaient abandonné et attacha

1. *De vita beata*, 23, 4. — 2. *Ibid.*, 23, 2.

davantage à lui ceux qui lui étaient restés fidèles. Elle ne fit pas de Sénèque un factieux ; ce rôle n'était pas dans sa nature : il était partisan convaincu du régime impérial, et il ne lui convenait pas de mal parler du prince dont il avait été le maître et le ministre. Aussi ne découvre-t-on pas dans ses derniers écrits d'attaque directe contre l'empereur, quoiqu'il soit possible d'en tirer des impressions très-défavorables à l'empire. S'il ne prêche pas la révolte, il recommande au moins la retraite. Dans son traité *Sur le loisir*, il avait établi qu'il y a des circonstances où l'on peut sans crime s'éloigner des affaires publiques. « Si l'État est trop corrompu pour pouvoir être guéri, s'il est aux mains des méchants, le sage ne perdra pas son temps en efforts inutiles et ne se dépensera pas sans succès [1]. » Ce moment lui sembla venu après la mort de Burrhus ; il songea dès lors à se retirer. Pour rendre sa retraite plus irrévocable, il voulut aussi se séparer de sa fortune. « Quand on veut se sauver d'un naufrage, disait-il, on doit commencer par jeter ses bagages à l'eau [2]. » On sait qu'il offrit tous ses biens à l'empereur, mais que Néron ne voulut pas les accepter. Comme il craignait en le dépouillant d'augmenter sa popularité, il le condamna à rester riche. Sénèque fut réduit à se rendre pauvre lui-même. Il aime à nous raconter qu'il loge au-dessus d'un bain public, qu'il se promène en charrette, qu'il couche sur la dure, qu'il mange de grand appétit le pain de son fermier ; et les lettres où il nous donne ces détails sont pleines de bonne humeur. On dirait vraiment qu'après une vie passée dans l'opulence il ait un jour découvert la pauvreté, et que cette découverte l'enchante. Il ne s'était pas douté jusque-là du nombre de choses inutiles dont l'habitude nous fait un besoin et

1. *De otio*, 3, 3. — 2. *Epist.*, 22, 12 : *nemo cum sarcinis enatat.*

qu'on pourrait si aisément supprimer [1]. Il est surpris et charmé de voir qu'on peut à la rigueur se délasser de ses fatigues sans se faire frotter de parfums, et qu'il n'est pas nécessaire, quand on voyage, d'être précédé d'une troupe de cavaliers numides et suivi de plusieurs mulets qui portent la vaisselle et les cristaux [2]. Ce nouveau converti, comme c'est l'usage, prêche tout le monde ; il ne cesse de conseiller la simplicité, la retraite, la fuite des raffinements et des délicatesses, la haine de l'opulence et le goût de la pauvreté. « Ce droit chemin, dit-il, que j'ai connu si tard et après tant d'égarements, je veux le montrer aux autres. Je leur crie : évitez ce qui plaît au vulgaire, ce que le hasard nous donne ; quand vous rencontrez devant vous quelqu'un de ces biens inespérés, arrêtez-vous avant d'y toucher, plein de soupçon et de crainte. Songez à ces appats dont on se sert pour attirer et perdre les animaux. Ce sont les présents de la fortune, dites-vous ; non, ce sont ses piéges. Si vous voulez vivre tranquille, défiez-vous de ces bienfaits trompeurs. Ils ont ceci de décevant que lorsqu'on croit les tenir, on est pris. Celui qui se laisse entraîner par eux est fatalement conduit à l'abîme, et la chute est toujours au bout de ces hautes fortunes [3]. » Cette chute inévitable, il la prévoit et s'y prépare. Il sait quelle fin lui destine la haine de Néron, et que cette fin n'est pas éloignée. Il sait aussi que ses ennemis, heureux de l'avoir pris souvent en contradiction avec ses doctrines, l'attendent à ses derniers moments et comptent bien qu'ils auront alors le spectacle de quelque faiblesse ; il est décidé à ne pas leur donner la satisfaction qu'ils espèrent. « Je vous le dis : ces disputes savantes, ces entretiens philosophiques, ces maximes puisées dans les livres des sages ne prouvent pas qu'on soit vraiment cou-

1. *Epist.*, 87, 4. — 2. *Epist.*, 123, 7. — 3. *Epist.*, 8, 3.

rageux. Combien de lâches qui parlent en gens de cœur! c'est la façon dont meurt un homme qui montre ce qu'il vaut. Eh bien! j'accepte pour moi cet arrêt ; je ne crains pas d'être jugé sur ma mort[1]. » C'était un engagement qu'il prenait d'avance ; il l'a tenu, et sa mort, comme il l'annonçait, a honoré sa vie. Si l'on a pu reprocher à ses derniers moments un peu d'apprêt et de solennité, c'est que de longue main il s'était étudié à bien mourir ; c'est aussi qu'il se savait observé, sous l'œil des jaloux et des envieux, et qu'il n'ignorait pas que le public écoutait les paroles qu'il semblait n'adresser qu'à sa femme et à ses amis. Tacite nous apprend qu'elles furent publiées comme elles étaient sorties de sa bouche[2], et tous les honnêtes gens durent les lire avec avidité. Sa philosophie a profité de l'intérêt qu'excitaient ses malheurs, et il faut certainement placer les vicissitudes de sa destinée, la tristesse de sa fin après l'éclat de sa vie, parmi les causes qui ont donné tant de popularité à ses ouvrages.

II

Caractère de l'enseignement de Sénèque. — Il préfère la direction à la prédication. — Il ne veut qu'un petit nombre de disciples choisis. — Il les prend parmi les gens du monde. — Comment les qualités de son esprit le rendaient propre à cette façon d'enseigner.

Ce qui explique encore mieux l'effet qu'a produit son enseignement, c'est la manière dont il était donné. On a vu que la philosophie avait alors deux façons de se répandre, l'une plus populaire, la prédication, l'autre plus discrète et plus intime, la direction. Sénèque prati-

1. *Epist.*, 26, 6. — 2. *Ann.* xv, 63.

quait surtout la seconde. Il avouait sans doute que la prédication n'était pas inutile[1]. La philosophie, étant faite pour tout le monde, doit recruter des disciples même parmi les esprits indifférents et mal disposés. Puisqu'ils ne viennent pas à elle, il faut bien qu'elle aille les trouver, qu'elle les surprenne par des coups d'éloquence et leur donne le désir de la connaître. Cet enseignement brillant et général est donc nécessaire, il ouvre les voies à l'autre, Sénèque le reconnaît ; tout lui semble bon pour faire naître les vocations philosophiques. Il approuve même les cyniques qui arrêtaient les gens dans les rues et endoctrinaient les passants[2], mais tout en les approuvant, il ne voulait pas les imiter. Il ne se sentait aucun goût pour ces grandes assemblées que les succès de Fabianus avaient mises à la mode ; elles contenaient trop d'oisifs et de curieux, trop d'amateurs de beau langage, qui apportaient leurs tablettes pour y noter soigneusement les belles expressions de l'orateur. Il était indigné de les voir à chaque phrase admirer, applaudir, trépigner d'enthousiasme. « Quelle honte pour la philosophie, disait-il, de quêter ainsi les applaudissements ! le malade fait-il des compliments au médecin qui l'ampute ? Je ne veux entendre d'autres cris que ceux de la douleur quand je presserai vos vices... Que je plains l'insensé qui sort heureux de son école quand il est reconduit par les acclamations d'une multitude ignorante! le beau triomphe de recevoir des éloges de ceux à qui l'on n'en peut pas donner[3] ! » En réalité, ces philosophes de la chaire (*cathedrarii philosophi*[4]) lui semblaient trop souvent des charlatans. Il trouvait aussi qu'il y a quelque danger à rassembler des auditoires trop nombreux. On sait qu'il

1. *Epist.*, 38, 1. — 2. *Epist.*, 29, 2. — 3. *Epist.*, 52, 9. — 4. *De brev. vitæ*, 10, 1.

avait horreur de la foule et qu'il croyait les hommes beaucoup plus mauvais réunis qu'isolés. « Il y a des convalescents, dit-il, tellement affaiblis par le mal, qu'ils ne peuvent prendre l'air sans accident : nous sommes de même, nous dont les âmes se remettent à peine d'une longue maladie. Il nous est nuisible de trop vivre avec la multitude. Chacun de ceux que nous fréquentons nous communique ouvertement ses vices, ou les insinue en nous à notre insu, et plus la foule est nombreuse, plus le péril est grand[1]. »

Il était naturel qu'avec ces sentiments il ne voulût admettre auprès de lui qu'un petit nombre de disciples. Comme il ne tenait pas à en avoir beaucoup, il les voulait choisis. Non-seulement il n'allait pas au-devant des indifférents et ne trouvait pas digne de lui d'imiter ces archers qui lancent beaucoup de flèches au hasard, espérant que quelqu'une dans le nombre atteindra le but[2], mais il ne se livrait pas du premier coup à tous ceux qui venaient réclamer ses leçons. Avant de les accueillir, il les éprouvait, et il ne se fiait pas volontiers aux premières marques de repentir. Un jour que Lucilius lui recommandait un homme qui paraissait regretter beaucoup les désordres de sa vie passée : « Attendons pour le juger, lui répondait-il, d'avoir la preuve qu'il a définitivement rompu avec ses vices : ils ne sont encore qu'en délicatesse[3]. » Il connaît, on le voit, ces résolutions fugitives qu'on forme aux heures de mécompte et d'ennui ; il n'est pas dupe de ces injures qu'on dit au plaisir quand on en est fatigué, de ces promesses qu'on fait de renoncer pour toujours à l'ambition, parce qu'elle nous a trompés une fois. « Ce sont des querelles d'amoureux[4] », qui ne durent pas, et

1. *Epist.*, 7, 2. — 2. *Epist.*, 29, 2. — 3. *Epist.*, 112, 3. — 4. *Epist.*, 22, 10.

ne servent, selon le mot de Térence, qu'à rendre l'amour plus vif. Il lui faut pour disciples des gens plus décidés, et qui soient sincèrement résolus à changer de vie. Il les préfère jeunes, afin qu'ils n'aient pas eu le temps de s'enraciner dans le mal : nous le voyons s'excuser, dans une lettre, d'avoir, comme il dit, un pupille de quarante ans[1]. Il les prend d'ordinaire parmi les gens du monde ; tous ceux dont le nom est venu jusqu'à nous paraissent avoir été riches et puissants. Il n'était pas sans doute de ces sages qui excluent systématiquement les pauvres gens de la philosophie et la réservent pour les grands seigneurs comme un privilége. Il disait au contraire « qu'elle n'a de préférence ni d'aversion pour personne, et que, comme le soleil, elle luit pour tout le monde[2]. » Il proclamait que la vertu quitte souvent les palais pour s'enfermer dans les maisons les plus humbles[3], et qu'on ne la trouve pas seulement chez les chevaliers, mais chez les affranchis et les esclaves. « Que sont ces noms d'esclaves, d'affranchis, de chevaliers ? disait-il, des mots imaginés par l'ambition ou l'injustice. Il n'est pas de coin sur la terre d'où l'on ne puisse s'élancer vers le ciel[4]. » Mais quoiqu'il reconnaisse ainsi l'égalité de tous les hommes devant la science et la vertu, on voit bien que ce n'est pas pour les esclaves ou pour les pauvres que ses traités sont écrits. Il y donne des conseils qui ne leur conviendraient guère, et les défauts qu'il y reprend avec le plus d'énergie leur sont tout à fait étrangers. Il attaque, par exemple, les gens qui possèdent d'immenses domaines et qui ont la manie d'y construire sans cesse de nouvelles villas. « Quand cesserez-vous, leur dit-il, de vouloir qu'il n'y ait pas un lac qui ne soit dominé par vos maisons de campagne, pas

1. *Epist.*, 25, 1. — 2. *Epist.*, 44, 2. — 3. *Epist.*, 74, 28. — 4. *Epist.*, 31, 11.

un fleuve qui ne soit bordé de vos édifices somptueux ? Partout où jaillissent des sources d'eau chaude, vous vous empressez d'élever de nouveaux asiles pour vos plaisirs ; partout où le rivage forme une courbe, vous voulez fonder quelque palais, et ne vous contentant pas de la terre ferme, vous jetez des digues dans les flots pour faire entrer la mer dans vos constructions. Il n'est pas de pays où l'on ne voie resplendir vos demeures, tantôt bâties au sommet des collines, d'où l'œil se promène sur de vastes étendues de terre et de mer, tantôt élevées au milieu de la plaine, mais à de telles hauteurs que la maison semble une montagne[1] ». Il reprend avec la même vigueur tous ces raffinements que le luxe ne cessait d'imaginer autour de lui, ces viviers « que la gourmandise a construits pour n'avoir rien à craindre des tempêtes, pour posséder, au milieu des flots courroucés, des ports tranquilles où elle puisse engraisser les poissons qu'elle préfère[2] », ces salles de festins qui changent de décoration à chaque service, ces machines qui lancent à une hauteur prodigieuse des jets d'eau safranée et les font retomber sur les convives en vapeur odorante[3] ; et ces inventions qui ne dataient que de la veille, ces pierres transparentes, placées devant les fenêtres, qui arrêtent l'air et laissent passer la lumière, ces tuyaux cachés dans le mur, qui portent aux appartements qu'ils traversent une chaleur égale et douce[4] ; puis ces légions d'esclaves « distribués d'après leur pays et leur couleur[5] », ces serviteurs de toute sorte « qui s'épuisent pour rassasier un seul estomac[6] », ces mets exquis, ces huîtres, ces coquillages recherchés, ces champignons « poison délicieux », tous ces repas fins dont les suites

1. *Epist.*, 89, 21. — 2. *Epist.*, 90, 7. — 3. *Epist.*, 90, 15. — 4. *Epist.*, 90, 25, et *De provid.*, 4, 9. — 5. *Epist.*, 95, 24. — 6. *Di boni! quantum hominum unus venter exercet !*

sont ordinairement si funestes et qui lui font dire spirituellement : « Ne vous étonnez pas que nous ayons tant de maladies, nous avons tant de cuisiniers[1] ! » Ces défauts si vivement décrits sont de ceux que tout le monde ne peut pas se permettre, et il serait fort inutile d'essayer d'en corriger les pauvres gens. Ce n'est pas non plus à eux qu'il songe quand il se moque de ces personnes qui font de la nuit le jour « et ne commencent à ouvrir leurs yeux appesantis par les débauches de la veille qu'après que le soleil s'est couché[2] » ; quand il raille ces petits-maîtres, uniquement occupés de leur toilette, « qui tiennent conseil avec un barbier devant un miroir et qui aimeraient mieux voir le trouble dans l'État que dans leur chevelure[3] » ; quand il nous dépeint les agitations stériles des désœuvrés, « qui les font ressembler aux fourmis, lorsqu'elles montent en toute hâte au sommet d'un arbre pour en descendre aussitôt[4] ». Ce sont là des travers de grands seigneurs qui ont du temps et de l'argent à perdre, des excentricités d'hommes du monde qui veulent se mettre à la mode en se singularisant, qui savent qu'on ne remarque plus les gens qui ont des maîtresses ou qui se ruinent, tant ils sont nombreux, « et que dans une ville si affairée, pour faire parler de soi, il faut imaginer des extravagances[5] ».

On comprend du reste que Sénèque s'adressât de préférence aux gens du monde et aux grands seigneurs : il avait toutes les qualités nécessaires pour réussir auprès d'eux. Les historiens, même les moins bien disposés pour lui, rendent hommage aux agréments de son esprit et « aux grâces dont il savait parer la sagesse[6] ». Il avait fré-

1. *Epist.*, 95, 23. — 2. *Epist.*, 122, 2. — 3. *De brevit. vitæ*, 12, 3. — 4. *De tranq. animi*, 12, 3. — 5. *Epist.*, 122, 14. — 6. Tacite, *Ann.* XIII, 2 : *comitate honesta*, et plus loin, *ingenium amœnum.*

quenté de bonne heure la plus haute société de Rome ; dès le règne de Caligula, nous le trouvons intimement lié avec les sœurs de l'empereur, qui étaient des personnes d'esprit et dont l'une écrivit des mémoires. Il vivait dans ces réunions agréables où l'on allait oublier les misères du temps présent et dire en cachette un peu de mal de l'empereur, pour se consoler des éloges qu'on était forcé de lui prodiguer en public. Il connaît le monde à merveille, et tout en s'y plaisant beaucoup, il n'en est pas dupe. Il sait combien les dehors y sont trompeurs, que de haines et de rivalités s'y cachent sous ces airs de bienveillance générale, et les combats qui s'y livrent sans cesse entre les intérêts et les vanités. Il le compare à ces écoles de gladiateurs où de pauvres esclaves apprennent en vivant ensemble à se tuer les uns les autres [1]. On a souvent fait remarquer combien la connaissance du cœur humain a dû faire de progrès dans cette vie commune où chacun n'est occupé qu'à observer son voisin pour abuser de ses qualités ou profiter de ses défauts. C'est à cette école que Sénèque est devenu si habile dans l'étude des caractères et l'analyse des passions. Ses ouvrages sont pleins de réflexions délicates et d'observations profondes qu'il n'a pas tirées des livres, et l'on voit en les lisant que la pratique du monde lui a été aussi utile pour les composer que l'étude de Chrysippe et de Zénon.

Ce ne sont en général que des entretiens, et le nom de *dialogues* que les manuscrits leur donnent leur convient assez, quoique d'ordinaire il y garde seul la parole. Comme il arrive quand on cause, il n'y est jamais entièrement l'esclave de son sujet, et ne s'astreint pas à suivre un ordre bien régulier. Il craindrait de paraître pédant

1. *De ira*, II, 8, 2.

s'il était trop méthodique, et il a horreur du pédantisme. Il s'étend volontiers sur les parties qui lui plaisent, au risque de négliger les plus utiles. Les réflexions spirituelles, les agréments de détail lui font aisément oublier l'ensemble. Comme il a la tête pleine de souvenirs et d'anecdotes qu'il tient des gens qu'il a fréquentés, et qu'il connaît toutes les histoires de la cour d'Auguste et de Tibère, il s'arrête à les raconter avec complaisance, même quand le sujet qu'il traite ne comporte pas ces lenteurs. Après avoir reconnu lui-même, en commençant le cinquième livre du traité *Des bienfaits*, qu'il n'a plus rien à dire et que la matière est épuisée, il n'en continue pas moins pendant trois livres encore, pour le plaisir de présenter quelques observations ingénieuses et de faire quelques récits piquants. Sénèque parle quelque part de ces conversations de gens d'esprit « où l'on passe si aisément d'un sujet à un autre, où l'on touche à tout sans épuiser rien[1] ». C'est bien un peu ce qu'il fait dans ses ouvrages. Il va rarement au fond des questions qu'il étudie et ne s'interdit jamais les digressions. Il cherche surtout à présenter ses idées avec ces expressions vives et ce tour spirituel qui font accepter la morale aux gens du monde. J'en ai déjà donné plus d'un exemple dans les citations que je viens de faire, et il me serait facile de les multiplier. C'est ainsi qu'il disait des ambitieux « qu'ils se donnent beaucoup de mal pour se faire une belle épitaphe[2] » ; il définissait les coureurs d'aventures galantes « des gens auxquels il suffit pour qu'une femme leur plaise qu'elle soit à un autre[3] » ; il raillait agréablement la toilette des dames de son temps, leurs perles, leur fard, leurs pommades, et cette façon de se mettre « qui

1. *Epist.*, 64, 2. — 2. *De brevit. vitæ*, 20, 1. — 3. *De ira*, II, 28, 7.

faisait qu'elles n'étaient pas beaucoup plus nues quand elles n'avaient plus de vêtement[1] » ; il disait des coquettes « qu'elles ne semblent prendre un mari que pour provoquer les galants[2] ». Ces traits malins, qui se trouvent à chaque pas chez Sénèque, sont de ceux qu'un homme d'esprit rencontre dans le feu de la conversation et qui font la fortune d'un entretien. Il devait être, lui aussi, comme ce Pedo Albinovanus dont il nous fait l'éloge, un charmant causeur[3], et c'est ce qui lui avait sans doute donné tant de réputation dans le beau monde de Rome : il cause encore en écrivant. « Je veux, disait-il à Lucilius, que mes livres ressemblent à une conversation que nous aurions tous les deux[4]. » N'oublions jamais en le lisant que ses ouvrages ont été plutôt parlés qu'écrits ; figurons-nous, pour être sûrs de le comprendre, que nous l'entendons causer, que c'est son enseignement oral, que c'est sa parole qu'il nous a laissée dans ses livres, et si elle nous touche encore, toute glacée qu'elle est par le temps, songeons à l'effet qu'elle devait produire quand elle était vivante et animée par cet accent de conviction qui lui faisait dire : « Sachez que tout ce que je vous dis, non-seulement je le pense, mais je l'aime[5]. »

1. *Ad Helviam*, 16, 4. — 2. *De benef.*, III, 16, 3. — 3. *Epist.*, 122, 15 : *fabulator elegantissimus*. — 4. *Epist.*, 75, 1. — 5. *Epist.*, 75, 3.

III

L'enseignement de Sénèque s'enferme dans la morale. — Caractère de la morale de Sénèque. — Elle est moins sévère qu'elle ne le paraît. — Affection qu'il inspire à ses disciples. — Résultat de son enseignement.

L'enseignement de Sénèque, tel qu'il nous apparaît surtout dans ses lettres morales, ne devait pas être très-étendu. Il affecte de mépriser les arts libéraux, que ses contemporains étudiaient avec tant de passion. La géométrie, l'arithmétique, l'astronomie, lui semblent médiocrement utiles. La musique enseigne comment des voix graves et aiguës peuvent s'accorder ensemble et produire une harmonie agréable : ne vaut-il pas mieux apprendre comment on peut établir l'accord dans notre âme ? Quand on a suivi les leçons d'un grammairien et que l'on connaît l'art de bien parler, est-on plus capable de gouverner sa volonté et de maîtriser ses passions ? C'est pourtant la science véritable, « et celui qui l'ignore ne sait rien [1] ». La philosophie fait profession de l'enseigner ; il faut donc lui réserver tout son temps, « chasser tout le reste et livrer son âme à elle seule [2]. » Mais, dans la philosophie même, il est bon de choisir ; tout n'en est pas également nécessaire, et on l'a étendue sans mesure et sans profit. Sénèque, qui se donne pour un disciple des stoïciens, n'a pas recueilli leur héritage entier. Des trois parties dans lesquelles ils divisent la philosophie, il en néglige deux, la physique et la logique, ou, s'il lui arrive de s'arrêter

1. *Epist.*, 88, 4 : *quisquis hæc ignorat alia frustra scit.* Cette lettre a été quelquefois comparée au discours de J. J. Rousseau contre les arts et les sciences. — 2. *Epist.* 88, 35 : *expellantur omnia, totum pectus illi vacet.*

sur elles un moment, il se le reproche et en demande pardon. Quand il s'agit « de porter secours à des malheureux, de consoler des naufragés, des malades, des pauvres, des gens qui ont la tête sous la hache [1] », on a vraiment bien autre chose à faire que de s'occuper de la matière et de la cause, ou de chercher si le bien est un corps. Le philosophe qui, dans ces moments critiques où tant de gens réclament ses leçons, s'amuse à ces recherches oiseuses, ressemble à ce condamné de Caligula qui jouait aux échecs en attendant que le centurion vînt le mener au supplice.

Sénèque veut donc borner toute la philosophie à la morale. « On s'est trop égaré dans des chicanes de mots, dans des disputes captieuses qui n'exercent qu'une vaine subtilité. Avons-nous donc du temps de reste? Savons-nous vivre? Savons-nous mourir [2]? » Le sage est celui qui sait la vie et qui l'apprend aux autres, *artifex vivendi.* — Cette définition est faite pour lui, et l'on peut dire en ce sens que personne ne mérite mieux d'être appelé un sage. — Il veut de plus que cette science de la vie on l'enseigne d'une manière vivante. Il y a des philosophes dont le seul souci est d'établir les fondements sur lesquels repose la morale, d'autres qui se contentent de donner quelques principes généraux de conduite sous une forme courte et sèche, pensant que les conclusions s'en déduiront sans peine; cette méthode n'est pas la sienne. Il néglige les discussions théoriques sur le souverain bien, il ne cherche pas à formuler des dogmes; il court à l'application : « il veut enseigner au mari comment il doit se comporter avec sa femme, au père comment il élèvera ses enfants, au maître comment il faut gouverner ses esclaves [3]. » Des principes sèchement présentés

1. *Epist.*, 48, 8. — 2. *Epist.*, 45, 5. — 3. *Epist.*, 94, 1.

peuvent suffire à convaincre l'esprit ; il faut plus d'efforts quand on veut ébranler le cœur. Si l'on cherche à produire un effet durable, il convient de redoubler les coups. De là ces répétitions qu'on remarque dans ses écrits, ces diverses formes qu'il donne volontiers à la même idée, et qui ont quelquefois choqué les critiques. Le principe entre ainsi peu à peu dans l'âme[1] : à chaque fois il s'y enfonce davantage, et finit si bien par s'y établir qu'il n'en peut plus être arraché.

La morale que Sénèque enseigne à ses disciples frappe d'abord par ses côtés sévères, et c'est un lieu commun de prétendre qu'elle dépasse les forces de l'humanité. Il exige qu'on se détache de ses biens, qu'on s'attende et qu'on se résigne à tout, qu'on supporte tous les malheurs, toutes les peines sans émotion, et qu'on regarde comme indifférentes la misère, la souffrance et la mort. C'était demander beaucoup à ces gens du monde auxquels s'adressaient ses leçons, et l'on a d'abord quelque peine à comprendre qu'ils n'aient pas été rebutés par ces exigences ; mais quand on regarde de plus près, on s'aperçoit que cette morale, dont les principes paraissent si rigoureux, est plus accommodante dans la pratique. Elle cède de bonne grâce aux circonstances, et transige, quand il le faut, avec les nécessités de la vie. Comme elle sait qu'elle n'obtiendra pas tout ce qu'elle réclame, elle prend le sage parti de se contenter de ce qu'on voudra bien lui donner. Dans la même lettre où Sénèque blâme durement un père de pleurer son fils qu'il a perdu, il avoue pourtant qu'il n'est pas toujours possible d'être le maître de sa douleur : « Il y a des mouvements indépendants de la volonté ; les larmes échappent à ceux mêmes qui s'efforcent de les retenir et soulagent le cœur en se répan-

1. *Epist.*, 38, 1 : *minutatim inrepit animo.*

dant. » On peut donc les laisser couler à la condition qu'elles soient naturelles et non forcées, *permittamus illis cadere, non imperemus*[1]. C'est un homme de bon sens qui parle ainsi, ce n'est plus tout à fait un stoïcien. On retrouve le même esprit dans les conseils qu'il donne sur la manière de vivre. Il a l'air de regretter beaucoup l'âge d'or et le temps où l'on habitait dans de pauvres cabanes : « Le chaume couvrait alors des hommes libres ; sous nos lambris de marbre et d'or habite aujourd'hui la servitude[2]. » En attendant qu'on revienne à ce temps heureux, il trouve bon qu'on règle ses dépenses, qu'on vive de peu. Il recommande quelques abstinences volontaires, qui prouvent au corps que l'âme le tient sous sa dépendance, mais il ne fait pas une nécessité de pousser les choses à l'extrême. Il sait qu'il y a des situations qui demandent un certain luxe et ne veut pas forcer un grand seigneur à vivre tout à fait comme un cynique. « Évitez, leur dit-il, un extérieur trop négligé, une chevelure en désordre, une barbe hérissée ; n'ayez pas l'air de ne pouvoir souffrir l'argenterie ; ne couchez pas sur la terre... C'est par l'âme qu'il faut différer des autres ; par les dehors on peut leur ressembler. Pas de vêtement qui éblouisse les yeux, mais pas de vêtement non plus qui les choque ; n'ayons pas de vaisselle incrustée d'or massif, mais ne croyons pas qu'il soit nécessaire, pour prouver notre frugalité, de bannir l'or et l'argent de chez nous. Travaillons à vivre mieux que tout le monde, et non à vivre autrement[3]. » Il va même très-loin dans les permissions qu'il accorde : un jour qu'il veut guérir un mélancolique, il lui conseille de se bien traiter de temps en

1. *Epist.*, 99, 16. Il reconnaît qu'il avait pleuré amèrement la mort de sa femme et de son ami (*De vita beata*, 17, 1). Plus tard il condamna cette faiblesse, mais ce fut seulement quand le temps l'eut consolé (*Epist.*, 63, 14). — 2. *Epist.*, 90, 10. — 3. *Epist.*, 5, 2.

temps et même, s'il le faut, de noyer ses soucis dans le vin, *usque ad ebrietatem veniendum*[1]. Caton le faisait bien ; et qui oserait blâmer Caton ?

Il nous semble que Sénèque devait être un peu plus gêné quand il avait à donner des préceptes au sujet des biens de la fortune. La morale stoïcienne était à cet égard très-sévère ; le sage devait n'en faire aucun cas. Malheureusement Sénèque était suspect de ne pas les dédaigner. Il possédait, dit-on, trois cents millions de sesterces (60 millions de francs), et plusieurs de ses disciples devaient être presque aussi riches que lui. On a vu qu'ils appartenaient tous au grand monde de Rome; ce n'étaient pourtant pas, en général, des nobles d'ancienne race dont l'incurable orgueil avait été froissé par le succès rapide de ce provincial ; ils sortaient plutôt de cette seconde noblesse que le mérite personnel et le séjour dans les emplois publics formaient au-dessous de la première : c'étaient des officiers, comme Serenus, des procurateurs impériaux, comme Lucilius, des fermiers de l'impôt, des administrateurs de l'annone, de ces gens instruits et intelligents qui s'étaient enrichis dans des charges de finance. Comme ils devaient surtout leur importance à leurs richesses, il n'était pas aisé de leur prêcher la pauvreté. Sénèque a su se tirer assez habilement de cette difficulté. Il ne leur commande pas tout à fait de quitter leurs biens, mais seulement de n'y pas être trop attachés : il faut être prêts à les perdre et savoir s'en passer si le hasard nous en prive, mais rien n'empêche, en attendant, de les conserver et de s'en servir. « C'est le propre d'un esprit bien faible, dit-il, de ne pas savoir supporter sa fortune[2] » ; un esprit vigoureux la méprise et en jouit. Et ailleurs : « Le sage n'aime pas les richesses, mais il les préfère ; il

1. *De tranq. animi*, 17, 8. — 2. *Epist.*, 5, 6.

ne leur ouvre pas son cœur, mais il les reçoit dans sa maison ; il en modère l'usage, mais il ne les rejette pas. Il les remercie même de lui fournir une occasion de plus d'exercer sa vertu [1]. » Il n'y a rien en effet d'extraordinaire à témoigner un grand mépris pour la fortune quand on n'a rien ; le mérite consiste à la dédaigner lorsqu'on la possède : d'où il résulte qu'il est utile de la garder pour s'exercer à n'y pas tenir. Cette conclusion devait tout à fait convenir à ces banquiers opulents qui souhaitaient bien devenir des sages, mais voulaient en même temps rester riches. On a donc exagéré les rigueurs de la morale de Sénèque. Les principes stoïciens, on vient de le voir, y sont souvent adoucis par des tempéraments habiles. Si quelquefois il les présente dans toute leur âpreté, c'est qu'il est sûr de pouvoir le faire sans rebuter ses disciples. Quelques-unes des vertus qu'il exige d'eux, et qui nous semblent les plus difficiles à pratiquer, étaient alors des vertus obligées ; la nécessité en faisait encore plus un devoir que la philosophie. Songeons qu'il écrivait sous Néron, et pour des gens qui, comme il le dit lui-même, avaient la tête sous la hache. Ils n'ignoraient pas qu'ils pouvaient être à chaque instant dépouillés de leurs biens, aussi n'étaient-ils pas surpris qu'on leur conseillât de s'en détacher. Ces grandes catastrophes auxquelles ils assistaient, et dont ils se sentaient toujours menacés, les avertissaient encore mieux que les conseils des sages de se tenir prêts d'avance à tout supporter. L'exil et la mort étaient devenus alors des accidents si ordinaires et si prévus, qu'on ne s'étonnait pas trop d'entendre dire que ce n'étaient même pas des malheurs [2]. On ne trou-

1. *De vita beata*, 21, 4. — 2. M. Havet, dans son ouvrage sur *le Christianisme et ses origines* (t. II, p. 256), cite un passage très-curieux de Garat, qui raconte qu'après avoir lu Sénèque pendant sa jeunesse, il le relut pendant la terreur. « La première fois, dit-il,

vait là ni exagérations ni paradoxes, comme il nous le semble aujourd'hui, mais des leçons parfaitement appropriées à cette terrible époque, les seules qu'il fût utile de donner aux contemporains de Caligula ou de Néron. C'est ainsi que Sénèque, qui était sûr de gagner des disciples par ses ménagements, ne risquait pas de les perdre par ses sévérités. Il produit quelquefois l'effet d'un déclamateur qui prône des vertus chimériques et parle pour les habitants de quelque république idéale ; c'est une grande erreur : personne au contraire ne s'est mieux accommodé à son temps. Ses préceptes, sévères ou tempérés, convenaient entièrement aux gens auxquels il s'adressait, et l'on peut dire que ce rapport de sentiments et d'opinions entre le maître et les disciples fut la raison principale du succès qu'obtint son enseignement.

Ajoutons que l'enseignement plaisait à Sénèque et qu'il en avait toujours eu le goût. « Si j'aime à savoir, disait-il, c'est pour apprendre aux autres [1]. » Agrippine le connaissait bien, quand elle le fit revenir de l'exil pour lui confier l'éducation de son fils : c'étaient les fonctions qui lui convenaient le mieux et qui lui plaisaient le plus; même quand il fut au pouvoir et qu'il aida l'empereur à gouverner le monde, il aimait à diriger en secret quelques âmes d'élite. C'est ainsi que Fénelon, pendant qu'il élevait l'héritier du trône, s'était fait jusque dans Versailles un troupeau choisi qui se conduisait par ses conseils. On sait que l'empire absolu qu'il avait su prendre sur ces gens distingués et l'affection qu'ils lui témoi-

j'avais peine à en achever la lecture ; cette dernière fois, j'avais peine à m'en détacher. La morale de Sénèque m'avait paru outre nature dans sa hauteur ; elle ne me paraissait plus qu'au niveau des circonstances et des besoins. » C'est l'effet qu'elle devait produire du temps de Néron.

1. *Epist.*, 6, 4.

gnaient finirent par porter ombrage au grand despote, qui ne souffrait aucun pouvoir à côté du sien. Il n'est pas impossible non plus que ces disciples dévoués que Sénèque s'était faits, et qui l'écoutaient comme un oracle, n'aient déplu au Palatin. Il avait su leur inspirer l'attachement le plus vif, et nous savons que l'un d'eux, Lucilius, avait grand'peine à s'empêcher de pleurer quand il se séparait de lui [1]. Les faiblesses de sa vie ne nuisaient pas autant qu'on peut le croire à l'effet de sa parole. Quelques personnes trouvaient sans doute fort singulier qu'on prêchât la pauvreté et la retraite quand on possédait 60 millions et qu'on vivait dans une cour; mais Sénèque, après tout, ne s'était jamais donné pour un modèle. « Je ne suis pas un sage », dit-il partout [2]. Loin qu'il se prétende parfait, il avoue qu'il n'est pas même un homme supportable [3]. On ne peut pas l'accuser au moins de mensonge et de vanité; ces leçons qu'il donne aux autres il en prend sa part, il se met parmi ceux qui ont besoin qu'on les gronde et qu'on les corrige. « Quand je parle de la vertu, dit-il, ce n'est pas de moi que je veux parler; quand je reprends les vices, c'est moi que je reprends [4]. » Cette franchise était habile; il est possible que, loin de lui nuire, elle ait quelquefois servi au succès de son enseignement. Les sages accomplis, qui planent au-dessus de l'humanité, sont pour elle un grand sujet de surprise et d'admiration, mais comme leur perfection même les sépare du reste des hommes, ils ne parviennent pas toujours à les toucher. On sentait au contraire que Sénèque avait souffert des maux qu'il voulait guérir; l'expérience personnelle le rendait habile à les traiter, et le regret de ses erreurs passées donnait à ses exhortations des accents plus

1. *Epist.*, 49, 1. — 2. *Ad Helv.*, 5, 2. — 3. *Epist.*, 57, 3. — 4. *De vita beata*, 17, 3.

persuasifs. C'est ainsi que chez les chrétiens ceux qui savaient le mieux convertir les pécheurs étaient d'anciens pécheurs eux-mêmes, dont le cœur était encore plein de tempêtes, et qui avaient traversé les passions dont ils voulaient corriger les autres.

Rien ne serait plus aisé, grâce aux lettres qui nous restent de Sénèque, que de le mettre aux prises avec un de ses disciples chéris, Lucilius ou quelque autre, et de montrer de quelle manière adroite il s'emparait d'eux et les dirigeait. Quand il avait gagné quelque âme, il ne lui ménageait pas les avis et les leçons ; il descendait aux moindres détails, il avait des conseils pour toutes les situations de la vie, il réglait les soins à donner au corps, il indiquait les livres qu'il fallait lire et la meilleure manière d'occuper les journées. C'était un conseiller zélé qui ne quittait plus d'un pas ceux qui s'étaient mis sous sa direction [1]. Il leur distribuait des consultations morales dans les circonstances délicates. Le traité *De la tranquillité de l'âme* est précédé d'une lettre d'un de ses disciples, Annæus Serenus, commandant des *Vigiles*, qui était fort avant dans les faveurs de Néron. C'est une confession véritable : Serenus découvre à son maître, « comme à un médecin », l'état dans lequel il se trouve, état plus douloureux que grave, et qui n'est ni la maladie ni la santé [2]. « Je vais vous dépeindre ce que j'éprouve, lui dit-il, vous m'apprendrez le nom du mal dont je suis atteint. » Ce mal que nous connaissons bien, et que nous croyions d'hier, Sénèque, après Serenus, le décrit en traits profonds et saisissants. C'est un mélange inexplicable d'énergie et de faiblesse, d'ambition et d'impuissance, une succession rapide d'espérances indéfinies et de découragements sans

1. *Epist.*, 94, 72 : *ad latus monitor.* — 2. *De tranq. animi*, 1, 2 : *nec ægroto, nec valeo.*

motif ; c'est un ennui dévorant, un mécontentement des autres, un dégoût de soi-même qui ne nous laisse pas rester en place et finit par nous rendre tout odieux ; le monde semble monotone, la vie paraît uniforme, les plaisirs fatiguent, les moindres peines épuisent, et cette vague tristesse devient à la fin si lourde, qu'on songe à y échapper par la mort. C'est ce qu'un moraliste de nos jours appelle le spleen antique, qui ressemblait beaucoup au spleen d'aujourd'hui. « Si à ces angoisses d'une âme qui se dévore elle-même se mêlaient encore des peines d'amour inconnues de l'antiquité, nous oserions dire que Sénèque a voulu éclairer et consoler un Werther ou un René romain [1]. » Rien ne nous fait mieux connaître que ce traité l'enseignement de Sénèque. En le lisant, nous croyons assister à ses leçons, nous pénétrons dans cette intimité philosophique ; nous saisissons au vif les inquiétudes, les scrupules des élèves, la sagesse insinuante du maître, et il nous devient aisé de comprendre quels effets salutaires ou fâcheux cette direction devait produire sur des âmes préparées à la bien recevoir. Il est surtout une réflexion qu'on ne peut s'empêcher de faire, quand on lit le traité de Sénèque et la lettre qui le précède : on y voit que Serenus a subi entièrement l'empreinte du maître. Il s'exprime comme lui, il recherche les traits fins et piquants [2] ; il n'est pas exempt non plus d'une certaine emphase [3] : c'est tout à fait la manière et le style de Sénèque. Aussi se demande-t-on si l'imitation s'est arrêtée là. Cette maladie que Serenus se découvre en s'étudiant et dont il veut savoir le nom, n'est-ce pas aussi de

1. Martha, *Les moralistes sous l'empire*, p. 31. — 2. Voyez la description des repas de son temps et surtout ce trait : *cibus rediturus qua intraverit* (1, 6.) — 3. 1, 10 : *ut omnibus civibus, omnibus denique mortalibus utilior paratiorque sim.*

son maître qu'il la tient ? Sénèque en indique les remèdes les plus efficaces, il fait tout ce qu'il peut pour la guérir, mais est-il sûr qu'il ne l'ait pas aidée à naître ? A la façon dont il la décrit et l'analyse, on voit qu'il la connaît à merveille : il montre très-bien à Serenus que ce qui lui manque surtout, c'est la tranquillité intérieure, c'est-à-dire « cette situation heureuse où l'âme, vivant en paix avec elle-même et sachant apprécier les biens dont elle jouit, goûte une joie que rien n'altère et se maintient dans un état paisible, sans jamais s'élever ni s'abattre[1]. » Cette qualité si bien définie, Sénèque, dans sa vie agitée, ne l'a guère mieux connue que Serenus, et, ce qui est plus grave, il me semble que ses leçons ne la donnaient pas. Son enseignement apprenait à marcher vers la vertu par saccades plus que d'un pas régulier ; il excitait et transportait par moments ; il rendait capable de braver la mort quand on était en face d'elle, mais il ne devait pas donner cette pleine possession de soi-même, cette égalité d'humeur et d'esprit, cette fermeté froide et sûre qui ne se démentent jamais. C'est ce que ne confirme que trop la vie orageuse de Serenus. Sénèque nous dit qu'il avait une âme ardente et qui prenait feu facilement[2]. L'injustice le révoltait, et quand on racontait devant lui les outrages dont Caton avait été abreuvé, il ne pouvait se contenir[3]. Mais nous savons aussi que cette ardeur ne se soutenait pas ; il n'a pas plus que Sénèque résisté à la contagion de la cour ; il a consenti à servir les amours de Néron pour l'affranchie Acté. « Il feignait d'être amoureux d'elle, dit Tacite, pour qu'elle eût l'air de recevoir de lui les présents que lui

1. *De tranq. animi*, 2, 4. — 2. *De const. sap.*, 3, 1 : *animum tuum incensum et effervescentem* .. — 3. *De const. sap.*, 1, 3.

donnait l'empereur[1]. » Il faut avouer que ce métier ne convenait guère à un philosophe.

Ce fut donc le caractère de l'enseignement de Sénèque de n'être ni très-étendu, ni surtout entièrement efficace. Ses leçons, nous l'avons vu, ne s'adressaient pas à tout le monde, elles étaient faites principalement pour les riches et les lettrés. Rien n'était plus loin de sa pensée que de créer une sorte d'Église large et populaire qui pût recueillir et garder la masse flottante des esprits en quête de croyances précises. Quoiqu'il ait été entouré de disciples dévoués, il n'a pas formé d'école. Sur ces disciples eux-mêmes, si restreints, si choisis, son action ne devait être qu'incomplète. Sa philosophie hésitante ne contient pas la solution définitive des grands problèmes que la raison se pose ; sa morale n'est ni assez forte, ni assez sûre pour mettre le cœur à l'abri des orages de la vie. Sa parole enflammée pouvait causer chez ceux qui l'écoutaient une sorte d'émotion fébrile, elle ne leur donnait pas un aliment qui pût leur suffire. Elle mettait les esprits en mouvement sans être tout à fait capable de les fixer. Aussi n'a-t-il pas travaillé pour lui : les âmes qu'il excitait sans les satisfaire ont cherché à se contenter ailleurs, et c'est une autre doctrine que la sienne qui a profité de son enseignement.

1. *Ann.* XIII, 13. Ajoutons que Serenus mourut, comme Claude, d'une indigestion de champignons. Pline, *Hist. nat.*, XXII, 23 (47).

CHAPITRE CINQUIÈME

SÉNÈQUE ET SAINT PAUL.

Il est temps d'en venir à ce qui doit nous intéresser le plus dans Sénèque : il nous faut chercher ce qu'il pensait de la nature de Dieu, de ses rapports avec les hommes et du culte qu'on doit lui rendre. Cette étude est nécessaire pour la question que nous voulons en ce moment résoudre ; elle nous permettra de savoir ce qui peut venir de lui et de ses livres dans les idées religieuses de son temps.

Mais ici nous rencontrons dès le premier pas une objection grave : on nous dit, on veut nous prouver que nous avons tort de faire honneur des opinions de Sénèque à la philosophie païenne et qu'il les tenait du Christianisme. Pour l'établir, on reprend la vieille histoire de ses rapports avec saint Paul. Il semble qu'après les longues polémiques que cette histoire a soulevées, le débat devrait être vidé ; mais c'est le propre de ces luttes auxquelles les croyances religieuses sont mêlées d'être éternelles : on n'y remporte jamais de victoire définitive, et la bataille est toujours à recommencer. C'est ainsi que la légende qui fait de Sénèque un disciple de saint Paul, combattue au XVI[e] siècle par des prêtres savants et éclairés, comme Baronius et Bellarmin, condamnée par le silence de Bossuet et le dédain de Malebranche, et qu'on regardait comme tout à fait déconsidérée, a refleuri de nos jours. De Maistre l'a soutenue avec une extrême énergie. « Je me tiens sûr, écrit-il, que Sénèque a connu saint Paul, comme je le suis que vous m'écoutez en ce

moment » Enfin, tout récemment, M. de Rossi, dans ses explorations des catacombes, a cru trouver quelques raisons nouvelles d'adopter cette ancienne tradition, et a essayé de la rajeunir. Il faut donc y toucher encore, quoiqu'elle ait été tant de fois traitée[1]. Il faut savoir si les changements qu'ont subis les croyances des Romains au Ier siècle sont l'effet du développement régulier du paganisme et de la philosophie antique, ou si l'on doit les attribuer à des influences chrétiennes. Il est clair que la solution de cette question est de la plus grande importance pour le sujet qui nous occupe, et je m'y arrête d'autant plus volontiers que cette étude me donnera l'occasion d'exposer les opinions religieuses de Sénèque.

I

Sénèque a-t-il connu saint Paul ? — Comment a-t-on été amené à imaginer qu'ils ont eu des rapports ensemble ? — Leur correspondance apocryphe. — Raisons qu'on donne pour supposer qu'ils ont dû se connaître. — Réponses qu'on fait à ces raisons. — Le Christianisme était-il aussi ignoré au Ier siècle qu'on le prétend ?

Les Pères de l'Église des trois premiers siècles n'ont jamais rien dit des rapports de Sénèque et de saint Paul, quoiqu'il leur fût très-naturel d'en parler lorsqu'ils célébraient les grandes actions de l'apôtre et qu'ils énuméraient ses conquêtes. Sénèque est pour eux un philosophe comme un autre, et son nom, quand ils le citent, n'est pas entouré de plus de respect que celui de Cicéron ou de Platon. Tertullien seul, en parlant de lui, emploie une expression qui peut d'abord sembler équivoque. « Il

1. Voyez surtout l'ouvrage de M. Aubertin, intitulé : *Sénèque et saint Paul ; étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre* (1869).

est souvent des nôtres», dit-il, *Seneca sæpe noster*[1].» Mais ces paroles veulent simplement dire que par moments ses opinions se rapprochent du Christianisme, et c'est dans le même sens que saint Justin appelle Héraclite et Socrate des chrétiens[2]. Il est pourtant probable que, dès cette époque, plus d'un fidèle, frappé, comme Tertullien, de l'élévation morale, des beaux élans d'humanité, de l'accent religieux de Sénèque, s'est pris à regretter qu'il n'ait pas connu l'Évangile. Avec quelle ardeur n'aurait-il pas embrassé le Christianisme, lui qui semblait l'avoir pressenti ! On ne doutait pas, avec Lactance, « qu'il ne fût devenu l'adorateur du vrai Dieu, si on lui avait appris à l'être[3] ». L'imagination se plaisait à compléter une conversion qui paraissait plus qu'à demi faite, et, comme on croyait voir chez lui une sympathie secrète pour la nouvelle religion, on cherchait instinctivement quelque moyen de le mettre en rapport avec elle. Il se trouvait précisément que l'apôtre des Gentils, celui qui s'adressa un jour à l'aréopage et annonça Jésus dans la cité des philosophes, avait vécu et prêché à Rome du vivant de Sénèque. Rien n'était plus facile que de supposer qu'ils s'étaient rencontrés, entretenus, et de mettre ainsi en présence, dans leurs plus nobles représentants, la sagesse antique et la foi nouvelle. Ce rapprochement était naturel ; il devait s'offrir de lui-même aux esprits éclairés qui, tout en devenant chrétiens, avaient conservé quelque goût pour l'ancienne philosophie ; mais si on l'a imaginé en ce moment, ce que nous ignorons, ce n'était encore qu'un roman et qu'un rêve. Au IVe siècle, on essaya d'en faire une réalité.

1. *De anima*, 20. — 2. *Apol.*, II, 8 et 10. — 3. *Inst. div.*, IV, 24 : *potuit esse verus Dei cultor, si quis illi monstrasset.* Lactance ignorait donc tout à fait la légende qui allait bientôt s'accréditer.

Un grand changement venait alors de se produire dans l'Église : de persécutée, elle était devenue triomphante ; Constantin et Théodose en avaient fait la religion de l'empire, et cette situation lui donnait de nouvelles préoccupations. Comme tous ceux qui arrivent à une fortune subite, elle devait nécessairement éprouver le désir d'ennoblir un peu ses origines. Quand elle était pauvre et proscrite, les sages du paganisme étaient surpris de voir que ses docteurs s'adressaient à tout le monde, et ils lui reprochaient comme un crime de chercher à faire des prosélytes parmi les plus pauvres gens. « Voulez-vous savoir comment ils s'expriment ? disait Celse, un de ses plus grands ennemis, voici leurs paroles : Qu'aucun savant, aucun sage, aucun homme instruit ne vienne à nous ; mais s'il y a quelque part un rustre, un sot, un homme de rien, qu'il arrive avec confiance [1]. » C'était donc de la lie du peuple, des esclaves ignorants, des femmes crédules, « des tisserands, des foulons, des cordonniers », que se formait cette nation de ténèbres, « ennemie de la lumière et du jour [2] ». Quel scandale pour ces philosophes qui ne songeaient guère à gagner que les lettrés et les riches, et qui avaient horreur de la foule ! Le Christianisme répondit d'abord avec fierté à ces attaques. Loin de rougir de cet apostolat populaire, il s'en faisait gloire. Il trouvait que les foulons et les cordonniers méritaient qu'on s'occupât d'eux comme les autres, et Tertullien allait jusqu'à proclamer qu'ils étaient les mieux disposés à recevoir la vérité. « Je ne m'adresse pas, disait-il, à ceux qui sont formés dans les écoles, exercés dans les bibliothèques, qui viennent rejeter devant nous les restes mal digérés d'une science acquise sous les portiques et

1. Orig., *contra Celsum*, III, 44. — 2. Minut. Felix, *Octav.*, 8 : *latebrosa et lucifuga natio.*

dans les académies de la Grèce. C'est à toi que je parle, âme naïve, ignorante, qui n'as rien appris que ce qu'on sait dans les rues et dans les boutiques[1]. » Tertullien avait bien raison : c'est surtout parce que le Christianisme s'est accommodé à l'intelligence des humbles, parce qu'il a pénétré à des profondeurs où d'ordinaire la philosophie ne descendait pas, qu'il a conquis et changé le monde. Une si grande victoire devait suffire à sa fierté ; il ne s'en contenta pas tout à fait quand il fut le maître. Il semble qu'en habitant les palais, il ait pris aussitôt quelque chose des préjugés et des délicatesses de ceux qui l'avaient précédé dans ces demeures : il se préoccupe davantage alors de ces reproches et de ces railleries qu'il avait si justement méprisés, et cherche quelque moyen d'y répondre. On essaye, pour lui faire un passé plus convenable, de le rattacher à la haute société dès son origine ; à ces foulons, à ces cordonniers, à ces tisserands, qui furent, selon Celse, ses premières conquêtes, on tâche de joindre quelques personnages de meilleure apparence. Sénèque était resté le plus grand nom païen de cette époque. C'était à la fois un homme d'État et un homme d'étude, un philosophe et un ministre ; on pensa sans doute que l'Église naissante tirerait un grand honneur d'un tel adepte, et il parut tout à fait propre à relever ses humbles débuts. Quelle réponse triomphante à ces insolents sénateurs de Rome, restés païens obstinés au milieu de la conversion du monde, et toujours prêts à opposer leurs grands philosophes aux obscurs apôtres du Christianisme, que de leur montrer qu'un de ces sages dont ils étaient le plus fiers n'avait pas dédaigné d'écouter les leçons d'un Juif de Tarse et qu'il s'était instruit en le fréquentant ! C'est évidemment de cette disposition des esprits qu'a dû naître la

1. *De testim. animæ*, 1.

légende des rapports de Sénèque et de saint Paul ; il est sûr au moins que la première mention qu'on en trouve est de l'époque dont nous parlons. Saint Jérôme, dans un ouvrage où il énumère les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, met Sénèque parmi eux. « Je ne le placerais pas, dit-il, dans cette liste des saints (*in catalogo sanctorum*), si je n'y étais invité par les lettres de Sénèque à Paul et de Paul à Sénèque, qui sont dans un grand nombre de mains, et dans lesquelles le précepteur de Néron, tout puissant personnage qu'il était, déclare qu'il voudrait être aussi grand parmi les siens que Sénèque l'était parmi les Chrétiens [1]. »

Nous possédons encore ces lettres, et l'on s'étonne beaucoup en les lisant qu'elles aient suffi à saint Jérôme pour placer Sénèque « dans la liste des saints ». Jamais plus maladroit faussaire n'a fait parler plus sottement d'aussi grands esprits. Dans cette correspondance ridicule, le philosophe et l'apôtre ne font guère qu'échanger des compliments, et, comme les gens qui n'ont rien à se dire, ils sont empressés surtout à s'entretenir l'un l'autre de leur santé. Il n'est pas une fois question entre eux de doctrines, et il ne leur arrive jamais de s'occuper de ces graves problèmes que soulevait la foi nouvelle. Cependant Sénèque est censé initié à tous les mystères du Christianisme, il en reçoit et en comprend les livres sacrés, il le prêche à Lucilius et à ses amis dans des conférences presque publiques, au milieu des jardins de Salluste; Il raconte même qu'il en a parlé à l'empereur, et que Néron paraît assez disposé à se convertir. Toutes ces belles choses sont dites sèchement, dans des lettres de quelques lignes où le vide des idées n'est égalé que par la barbarie de la forme. Ce qui est curieux, ce qu'on n'a peut-être

1. *De viris illustr.*, 12.

pas assez remarqué, c'est que l'auteur, qui n'est pas adroit, s'y révèle sans le vouloir et trahit son dessein. C'était sans doute un de ces esprits médiocres, lettrés méticuleux, préoccupés uniquement du beau langage, et qui, en songeant aux grands écrivains qu'on leur avait fait admirer dans les écoles, rougissaient de la pauvreté de la littérature chrétienne [1]. On le voit bien aux conseils qu'il fait donner par Sénèque à saint Paul. Le philosophe recommande surtout à l'apôtre de bien écrire : « Je voudrais, lui dit-il, que dans vos écrits l'élégance de la parole répondît à la majesté de la pensée [2]. » Il me semble qu'on saisit ici les causes qui ont fait le succès, qui peut-être ont été l'origine de cette histoire des rapports de Sénèque et de saint Paul ; elle est née, elle a grandi parmi ces gens qu'avaient charmés les lettres anciennes, qui regrettaient que le Christianisme naissant n'eût pas semblé s'en soucier davantage, et qui, pour le laver de ce reproche de barbarie qu'on lui adressait, voulaient à tout prix lui rattacher dès ses débuts quelques beaux esprits païens.

C'est pourtant sur la foi de cette correspondance que saint Jérôme admet les rapports de Sénèque et de saint Paul ; c'est elle seule qui a fait croire fermement à tout le moyen âge que l'apôtre avait connu et converti le philosophe. Aujourd'hui encore que la critique en a démontré la fausseté, que personne n'ose plus la tenir pour authentique, ceux qui acceptent toujours la légende voudraient bien, tout en condamnant les lettres, continuer

1. Saint Augustin avoue que, dans sa jeunesse, il avait beaucoup de peine à goûter la simplicité des Écritures, et qu'il la trouvait tout à fait indigne d'être comparée à la beauté de Cicéron (*Confess.*, III, 5). Lactance parle aussi très-légèrement des grands apologistes qui l'avaient précédé (*Inst. div.*, v, 1). — 2. *Epist. Sen. ad Paulum*, 13.

à s'en servir et à s'appuyer sur elles d'une façon indirecte. Quelques-uns reconnaissent qu'à la vérité le recueil que nous possédons est apocryphe, mais ils prétendent qu'il a dû remplacer un recueil antérieur et original, et que l'invention de lettres fausses suppose l'existence de lettres vraies. Ce raisonnement est vraiment trop étrange. Quel besoin aurait-on éprouvé de composer une correspondance imaginaire, si l'on avait possédé la véritable, et comment comprendre que ces lettres insipides, sans style et sans idées, eussent pu faire oublier celles qu'auraient échangées deux si grands esprits? D'autres, moins audacieux, se contentent de prétendre que le faussaire a dû appuyer son invention sur une opinion reçue de son temps, et que le succès des lettres apocryphes suppose au moins qu'on croyait, à l'époque de Constantin, aux rapports de saint Paul et de Sénèque. Cette affirmation, il faut l'avouer, est plus vraisemblable, mais ce n'est encore qu'une hypothèse, et les faits lui sont plutôt contraires. Aucun témoignage, aucun indice ne nous montre que la légende ait précédé les lettres; au contraire, la première fois que nous la rencontrons chez un écrivain, c'est sur les lettres qu'elle s'appuie, au lieu de leur servir de fondement. Rappelons-nous que saint Jérôme nous dit formellement que la correspondance de Sénèque avec saint Paul est la seule raison qu'il ait de mettre le philosophe « dans la liste des saints ».

Ces lettres une fois écartées, il faut en venir aux arguments sérieux qu'on échange des deux côtés. Ces arguments sont de deux sortes; car, en réalité, la question est double. Avant d'essayer de la résoudre, commençons par la bien poser. Il y a dans ce problème à la fois une recherche historique et une exposition de doctrine : on peut se demander d'abord s'il est vrai que Sénèque ait connu saint Paul; on doit chercher ensuite si, dans ces

rapports, ils ont échangé leurs opinions, et si les ouvrages du philosophe contiennent quelques idées qui ne puissent lui venir que du Christianisme. Ce sont là deux questions différentes, d'une importance inégale, et qu'il convient de traiter à part.

La première est, comme je le disais, tout à fait historique; elle a été discutée avec beaucoup d'acharnement, sans qu'on ait donné d'aucun côté des arguments décisifs. Ceux qui croient que l'apôtre et le philosophe ont pu se connaître rappellent que Paul comparut à Corinthe devant un proconsul romain, qui refusa d'écouter ses accusateurs. Ce proconsul était Gallion, le propre frère de Sénèque. N'est-il pas vraisemblable qu'il se soit enquis des opinions de ce Juif, et que, frappé de l'élévation de sa morale et de l'originalité de ses idées, il en ait écrit quelque chose à son frère avec qui il vivait dans l'intimité la plus étroite? Plus tard, lorsque Paul, poursuivi par les Juifs, s'avisa d'en appeler au jugement de César et fut conduit à Rome, on le traduisit devant le préfet du prétoire. Ce préfet était précisément Burrhus, l'ami fidèle, le collègue dévoué de Sénèque, celui qui partageait le pouvoir avec lui. Jugé favorablement par l'autorité romaine, laissé libre ou presque libre pendant deux ans, l'apôtre en profita pour répandre sa doctrine; il la prêcha partout, et fit des prosélytes jusque dans le palais impérial. Saint Chrysostome rapporte qu'il convertit même une des concubines de Néron, et l'on n'en est pas surpris quand on voit par Ovide et Properce que toutes les belles affranchies qu'ils ont chantées avaient un goût si prononcé pour les religions de l'Orient. On suppose ordinairement, sans en avoir de preuve certaine, que celle que convertit l'apôtre était la jeune Acté, qui fut le premier amour de Néron. Délaissée bientôt, elle ne perdit pas le souvenir de celui qui l'avait un moment aimée; quand il

eut été forcé de se tuer, elle chercha son cadavre, dont tout le monde s'éloignait, pour lui donner une sépulture honorable. Cette conduite dénote une nature qui n'était pas vulgaire, et, en la voyant si dévouée au malheur, on se sent quelque penchant à croire que c'est bien celle dont Chrysostome a voulu parler. Or Acté était personnellement connue de Sénèque : Tacite raconte que le philosophe avait favorisé ses amours avec Néron, afin d'arracher le jeune prince à la détestable influence de sa mère, et nous venons de voir qu'un de ses disciples chéris, Annæus Serenus, pour dissimuler ce commerce à l'impératrice, feignit d'être lui-même l'amant d'Acté. Que de circonstances diverses qui semblaient mettre saint Paul sur le chemin de Sénèque ! Est-il surprenant que, placés sans cesse dans le voisinage l'un de l'autre, ils se soient un jour rencontrés ? et, s'ils ont pu s'entretenir, peut-on admettre qu'ils se soient méconnus, qu'ils n'aient pas compris du premier coup l'affinité de leurs opinions ? Comment deux esprits de cette trempe n'auraient-ils pas éprouvé, en s'abordant, un attrait naturel qui les engageât à se connaître davantage? Ces conjectures paraissent si vraisemblables, que, lorsqu'à la fin de l'*Épître aux Philippiens* on lit ces mots : « Les frères qui sont dans la maison de César vous saluent », on se demande si, parmi ces Chrétiens du palais impérial, il ne faut pas mettre d'abord l'homme illustre qui fut le précepteur et le ministre de Néron.

Ceux qui sont contraires à ces affirmations répondent que par ces mots : « Les frères qui sont dans la maison de César », il faut uniquement entendre des affranchis ou des esclaves. Cette expression servait à Rome pour désigner la domesticité des grands seigneurs[1]; elle ne pouvait

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 6912 : *ex domo Cæsarum libertorum et servorum*, etc.

convenir à un sénateur, à un consulaire comme Sénèque. C'est seulement à la fin de l'empire qu'on imagina de faire des offices intérieurs d'un palais des charges de l'État, et que de grands personnages s'honorèrent d'être appelés comtes des domestiques ou ministres de la chambre sacrée. Au Ier siècle, ces titres auraient été regardés comme un outrage ; « les gens de la maison de César » ne pouvaient être alors que ces innombrables esclaves ou affranchis qui remplissaient les palais impériaux. C'était un monde confus dans lequel on trouvait des hommes de tout métier, de toute origine et de toute croyance. Du temps de Néron, plusieurs d'entre eux étaient Juifs de naissance ou de doctrine, et c'est certainement parmi ceux-là que saint Paul propagea l'Évangile. On voit donc que dans l'*Épître aux Philippiens* il ne peut être question de Sénèque. Les autres raisons données par les partisans de la légende ne sont aussi que des hypothèses dont quelques-unes manquent tout à fait de vraisemblance. Il est, par exemple, beaucoup moins probable qu'on ne le prétend que Gallion ait cherché à connaître les doctrines de ce Juif obscur que des fanatiques traînaient devant son tribunal, et qu'il ait pris la peine d'en informer son frère. Le récit des Actes des apôtres nous montre qu'il n'avait pas plus d'estime pour l'accusé que pour les accusateurs, et que sa tolérance venait surtout de son mépris. Toutes ces querelles de Juifs lui étaient profondément indifférentes. « Puisqu'il est question, disait-il, de disputes de mots et de votre loi, c'est à vous de voir ; je ne veux pas être juge de ces sortes de choses[1]. » La colère des accusateurs s'étant alors tournée contre Sosthène, le chef de la synagogue, « ils se mirent,

1. *Act. apost.*, 18, 15.

dit l'auteur des Actes, à le battre devant le tribunal, sans que Gallion s'en souciât davantage ». C'était pousser l'indifférence un peu loin pour un magistrat chargé de maintenir le bon ordre. Comment voudrait-on qu'un homme si singulièrement obstiné à rester étranger à ces discussions, auxquelles il ne comprenait rien, se soit subitement ravisé, et qu'il ait fait parler saint Paul et ses disciples, lui qui venait de refuser de les entendre? Enfin ne serait-il pas surprenant que, si Sénèque eût connu saint Paul, et par lui l'Évangile, il n'en eût jamais fait aucune mention dans ses ouvrages? Saint Augustin prétend, à la vérité, que s'il n'en a rien dit, c'est qu'il n'osait pas en parler; mais nous savons qu'il n'était pas timide, qu'il avait le goût des nouveautés et qu'il n'hésitait pas à les répandre. Ceux qui veulent agir sur leur temps aiment quelquefois à le surprendre et à le choquer; c'est une manière d'exciter son attention, de le passionner en l'étonnant. Comme Rousseau, à qui il ressemble par plus d'un côté, Sénèque heurte volontiers les opinions reçues et ne respecte guère ces traditions qui formaient la meilleure partie de la sagesse romaine. Ministre d'un empereur, il traite légèrement les prédécesseurs de son maître; il attaque partout sans scrupule la religion de son pays que, comme magistrat, il était chargé de défendre. Comprendrait-on que ce hardi penseur ne fût timide que lorsqu'il s'agissait du Christianisme? Si c'est vraiment par frayeur qu'il n'en a rien dit, s'il a craint la colère de César ou les préjugés du public, il faut avouer que sa conversion, dont on fait honneur à saint Paul, avait été bien incomplète. J'ajoute que, s'il n'a pas dit un mot des Chrétiens, il n'est pas aussi réservé sur les Juifs. Il en parlait très-durement dans son traité *De la superstition.* « Cette misérable et criminelle nation, disait-il avec colère, s'est insinuée dans le monde entier

et y a répandu ses usages[1]. » Croit-on qu'un ami de saint Paul se serait exprimé avec cette violence ? l'Église parlait-elle ainsi des Juifs le lendemain du jour où elle venait de se séparer d'eux ? La façon dont Sénèque les traite n'est pas celle d'un disciple du Christ, c'est celle des beaux esprits du paganisme, qui ne tarissaient pas de railleries et d'insultes quand ils parlaient des habitants de la Syrie et de la Judée, qui disaient hautement que « c'étaient des nations nées pour la servitude[2] », et qui même les regardaient « comme la lie de l'esclavage[3] ». Sénèque parle d'eux absolument comme Cicéron, comme Pline, comme Quintilien, comme Tacite. Rien n'indique qu'il les connût mieux ni qu'il les estimât davantage ; rien ne révèle en lui l'adepte d'une religion nouvelle, sortie récemment du Mosaïsme, qui ménage encore le culte dont elle procède et qu'elle vient de quitter.

A ces raisons on en ajoute une autre, sur laquelle on insiste volontiers et qui semble décisive. On rappelle le peu de bruit que fit à Rome la révolution chrétienne au Ier siècle. Longtemps les lettrés, les gens du grand monde, tous ceux qui étaient placés au sommet de cette société brillante, ne parurent pas s'apercevoir du grand événement qui s'accomplissait au-dessous d'eux. C'est seulement sous Trajan que le nom des Chrétiens commence à se trouver dans les écrits des historiens et des polygraphes, chez Tacite, chez Suétone, chez Pline le jeune ; mais combien ils y sont encore peu compris et méprisés ! Sénèque appartenait à cette aristocratie dédaigneuse ; il était même un de ceux qui pensaient le plus de mal de la foule, et il recommandait à ses disciples,

1. Sénèque, *Fragm.*, 42 (éd. Haase). Ailleurs (*Epist.*, 95, 47), il se moque des pratiques du sabbat. — 2. Cic., *De prov. cons.*, 5, 10. — 3. Tac., *Hist.* v, 8.

comme le premier des devoirs, de vivre loin d'elle. Comment veut-on que du haut de son orgueil philosophique il ait prêté l'oreille à ces humbles prédications qui se faisaient en mauvais grec dans les synagogues ou les boutiques du quartier juif? On croit donc pouvoir affirmer que, loin d'avoir embrassé l'Évangile, il n'a pas même pu le connaître; on pense qu'il avait une bonne raison de ne pas se convertir à la religion nouvelle, c'est qu'il n'en avait jamais entendu parler

Cette opinion a été souvent soutenue avec insistance, et beaucoup la regardent comme l'argument le plus fort dont on puisse se servir pour nier les rapports de Sénèque et de saint Paul. Elle me semble pourtant moins solide qu'on ne le croit. Est-on vraiment sûr que le Christianisme ait été tout à fait ignoré de la société polie du Ier siècle? Sans doute personne alors ne paraît en savoir le nom, et les premiers qui en ont parlé plus tard le traitent avec un mépris singulier. Mais ne nous laissons pas tromper par ces grands airs de dédain et d'ignorance que les Romains affectent pour tout ce qui s'éloigne de leurs habitudes et de leurs traditions: ce n'est souvent qu'un mensonge et une comédie. Souvenons-nous qu'ils s'en étaient servis d'abord à l'égard de la Grèce. Un magistrat qui s'adressait à des Grecs devait ne leur parler que par interprète, quoiqu'il comprît leur langue à merveille, et il était d'usage au barreau qu'on parût ignorer le nom des grands artistes de la Grèce, quand on se ruinait chez soi pour acheter leurs chefs-d'œuvre. La même tactique fut employée plus tard à l'égard des Juifs; les gens du grand monde affectaient de ne parler d'eux qu'en termes insultants, ce qui n'empêchait pas qu'on ne jeunât pieusement les jours du sabbat, et qu'on n'introduisît chez soi, par une porte dérobée, les mendiants de la forêt aricinienne qui disaient la bonne aventure, remettaient

les péchés à bas prix, et enseignaient à voix basse la loi de Moïse. C'est ainsi que ces Juifs si méprisés, si maltraités, et qu'on mettait en dehors de la civilisation romaine, n'en exerçaient pas moins dans l'ombre une grande action religieuse. Qui sait s'il n'en fut pas de même des Chrétiens? Les Juifs étant beaucoup plus connus qu'on ne le suppose, n'est-il pas possible que de bonne heure il n'ait transpiré quelque chose de ce mouvement religieux qui s'accomplissait chez eux? On peut soupçonner, je crois, qu'il n'a pas échappé à la police impériale, quoique en général elle fût mal faite. Dès le règne de Claude, c'est-à-dire avant que saint Paul vînt à Rome, elle s'aperçut du trouble que la prédication des premiers disciples du Christ excitait dans le quartier des Juifs. Comme elle ne comprit pas très-bien les raisons qu'on lui en donnait, elle crut naïvement qu'un certain Chrestus était arrivé de Judée et qu'il mettait les esprits en révolution [1]. Pour rétablir l'ordre, elle employa un de ces moyens expéditifs qui lui étaient familiers : sans se préoccuper de chercher les coupables, elle mit tous les Juifs à la porte. Il faut croire qu'à la suite de cette exécution sommaire, on ne cessa pas d'avoir les yeux sur les Chrétiens, puisque après l'incendie de Rome, Néron les choisit de préférence pour détourner de lui les soupçons et les faire tomber sur eux : sa police les lui avait désignés sans doute comme des sectaires obscurs, qu'on pou-

1. C'est au moins ainsi que j'explique la célèbre phrase de Suétone (*Claud.*, 25) : *Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*. Suétone, qui vivait du temps d'Hadrien, connaissait certainement les Chrétiens et le Christ. Pour avoir ainsi dénaturé le nom et l'histoire du fondateur du Christianisme, il faut qu'il ait copié quelque récit antérieur, sans le comprendre. Il avait la coutume, nous le savons, de se servir des documents officiels; n'est-il pas possible qu'il reproduise ici quelque rapport adressé à l'empereur par le magistrat chargé de la sûreté de Rome?

vait frapper sans scrupule et sans péril. Le supplice affreux qu'on leur infligea leur rendit au moins le service de les faire mieux connaître; ils durent être pendant quelques jours l'entretien de Rome. C'est alors que, dans ces réunions élégantes où se racontaient les nouvelles, on entendit prononcer pour la première fois ce nom que beaucoup encore ignoraient, et qui devait être si grand. Il est impossible que les honnêtes gens, quelque insouciants qu'on les suppose et quoique habitués à tous les massacres, ne se soient pas demandé qui étaient ces malheureux que Néron faisait brûler vivants pour abuser la colère du peuple. L'occasion était belle d'ailleurs pour tous les ennemis de César, pour tous les mécontents du régime impérial, d'attaquer l'inhumanité du maître. Tacite, qui parle des Chrétiens d'une manière si dure, constate que la cruauté avec laquelle on les traitait leur gagnait les cœurs[1]. A partir de ce moment, on ne pouvait plus ignorer leur existence, et, une fois l'attention publique éveillée, il était naturel qu'on fût curieux de les connaître, qu'on cherchât à savoir ce qu'ils étaient, ce qu'ils enseignaient, ce qu'ils croyaient. Plusieurs de ces curieux devinrent vite des adeptes : il y avait alors trop d'âmes malades, fatiguées du présent, éprises de l'inconnu, avides d'émotions nouvelles, pour n'être pas attirées par un culte secret et persécuté, qui donnait des réponses précises à toutes les questions qui agitaient le monde. Dès lors les conquêtes du Christianisme furent innombrables. Sans doute, comme on l'a vu plus haut, ceux qui vinrent d'abord à lui furent les pauvres gens, mais on peut croire qu'il ne resta pas tout à fait étranger aux hautes classes de la société. M. de Rossi a démontré que bien avant Constantin, des membres de la plus haute

1. *Ann.* xv, 44.

aristocratie romaine avaient embrassé la religion nouvelle. Il a trouvé, dans les cimetières chrétiens de l'époque de Marc-Aurèle et des Sévère, les noms des Cornelii, des Pomponii, des Cæcilii [1], et il se croit autorisé par certains indices à penser que ce mouvement qui entraînait quelques grandes familles de Rome vers l'Évangile avait commencé plus tôt. Si ses conjectures sont véritables, il faut en conclure que le Christianisme était au Ier siècle moins inconnu des riches et des lettrés qu'on ne le pense. Il n'est donc pas tout à fait impossible que Sénèque en ait entendu parler, qu'il ait voulu le connaître, qu'un hasard l'ait rapproché de celui qui en a été le plus éloquent apôtre. Ce ne sont encore là que des conjectures ; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'elles ne sont pas aussi invraisemblables qu'on l'a prétendu ; mais il faut attendre, pour y croire, que des témoignages précis en aient démontré la vérité.

Ainsi, sur cette première question qui consiste à se demander si Sénèque a connu saint Paul, on doit dire qu'on ne sait rien de positif, que les arguments donnés des deux côtés ne suffisent pas pour qu'on se prononce, et que, quoiqu'il soit beaucoup plus probable qu'ils sont demeurés étrangers l'un à l'autre, on ne peut, jusqu'à présent, rien affirmer avec une entière certitude

1. On a même découvert à Ostie la tombe d'un *Annæus Paulus Petrus*, qui était peut-être un affranchi de la famille de Sénèque et qui devait être très-probablement chrétien. (De Rossi, *Bull.*, 1867, p. 6 et sq.)

II

Sénèque a-t-il emprunté ses doctrines à saint Paul? — Éclectisme des Sénèque. — Ses irrésolutions sur la nature de Dieu et de l'âme — Conclusions qu'on en tire. — Réponse à ces conclusions. — Peut-on voir dans les écrits de Sénèque à quel moment il a connu le Christianisme? — Les ressemblances qu'on signale entre ses doctrines et celles de l'Église sont-elles aussi réelles qu'on le suppose? — De quelle manière on peut expliquer ces ressemblances.

Cette question est après tout secondaire : ce qu'il importe vraiment de savoir, ce n'est pas si Sénèque et saint Paul se sont rencontrés, mais si le philosophe a profité des doctrines de l'apôtre. Ici nous ne marchons plus dans les ténèbres, et nous pouvons sortir des conjectures. La vie des deux illustres contemporains nous échappe souvent, mais leurs opinions nous sont bien connues. Nous avons les épîtres de Paul, nous pouvons les comparer aux écrits de Sénèque et voir ce qui chez eux ressemble ou diffère. La vérité doit sortir de cette comparaison.

Il n'y a personne assurément qui ose affirmer que la philosophie de Sénèque soit entièrement chrétienne : ses ouvrages donneraient à cette assertion un démenti trop formel. On se contente de prétendre qu'elle touche par moments au Christianisme, ce qu'il n'est guère possible de nier. Il est vrai qu'on ne peut pas nier non plus que, s'il s'en rapproche quelquefois, il s'en éloigne aussi très-souvent. Sénèque ne semble pas tenir beaucoup à s'accorder avec lui-même et à rester fidèle à sa doctrine. Bien qu'il aime à mettre à ses opinions l'étiquette du stoïcisme, il se place volontiers sur la limite de toutes

les écoles et ne paraît pas avoir de scrupules à passer de l'une à l'autre[1]. « Je ne suis asservi à personne, nous dit-il ; je veux garder mon indépendance[2]. » Cette liberté d'allures avait été de tout temps une habitude des philosophes romains, mais on la pratiquait alors plus que jamais, et les opinions semblaient se mêler dans un éclectisme sympathique, comme pour réunir au dernier moment toutes les forces de la vieille philosophie contre l'ennemi nouveau qui allait la vaincre. Il a d'ailleurs une raison particulière pour flotter ainsi entre les systèmes différents. Comme il ne s'occupe presque que de morale et que sa sagesse cherche surtout à être pratique, c'est-à-dire à s'appliquer aux circonstances, elle change aisément avec elles. Quand il veut guérir un malade, il ne lui propose que des remèdes appropriés à la nature de son mal : par exemple, il conseille la retraite à ceux qui s'épuisent à poursuivre les honneurs, tandis qu'il pousse à la vie active les âmes faibles qui ne peuvent pas supporter la retraite. De plus, cette importance exclusive qu'il accorde à la morale fait que le reste le touche peu. Il n'est pas tout à fait juste de dire que, sur les questions les plus graves, comme la nature de Dieu et de l'âme, il soit tantôt stoïcien et tantôt platonicien ; en somme, il est indifférent[3]; son seul souci, il ne s'en cache pas, est de

1. *Epist.*, 2, 5 : *soleo enim et in aliena castra transire.* — 2. *Epist.*, 45, 4 : *non enim me cuiquam emancipavi; nullius nomen fero.* Voyez aussi *De vita beata*, 3, et *De otio*, 3, 1. M. Zeller (*Philos. der Griechen*, III, 1, p. 628) ne veut pas, malgré ces aveux, que Sénèque ait été tout à fait un éclectique. Il s'est avancé, dit-il, jusqu'aux limites extrêmes du stoïcisme, mais il ne les a pas franchies. Depuis Posidonius, le Portique s'était entièrement renouvelé, et M. Zeller pense que, sur aucun point important, Sénèque ne s'est séparé de ce stoïcisme nouveau. Cela revient à dire que, s'il n'est pas éclectique lui-même, il appartient à une école qui l'est devenue. — 3. Voyez un exemple de cette indifférence, *Consol. ad Helv.*, 8, 3.

tirer de ces opinions des conséquences pratiques[1]. Aussi se préoccupe-t-il surtout de les présenter par les côtés qui peuvent être les plus profitables aux mœurs; pour être utile, il n'hésitera pas, s'il le faut, à renoncer aux doctrines les plus chères de sa secte. On sait que le dieu des stoïciens n'est pas, comme celui de Platon et d'Aristote, un principe séparé de la matière et en dehors du monde, qu'au contraire il se confond avec la nature. Tant que Sénèque reste sur les hauteurs de la spéculation philosophique, il s'exprime à ce sujet comme un stoïcien rigoureux. Dieu, pour lui, « c'est la force divine qui anime le monde », ou plutôt c'est le monde même : « Voulez-vous l'appeler la Nature, vous n'aurez pas tort[2]. » C'est le Destin, c'est la Fortune, « c'est la série immuable des causes qui s'enchaînent », c'est l'âme de l'univers. *Quid est Deus? mens universi*[3]. Nous voilà aussi loin que possible de l'Homme-Dieu, dont l'image vivante enflammait les martyrs. Mais ailleurs il s'en rapproche davantage. Quand il n'est plus un philosophe spéculatif, et qu'il veut simplement consoler un homme qui souffre et donner du cœur aux désespérés, il comprend qu'il n'y a rien à tirer des froides abstractions du stoïcisme ; il se trouve alors entraîné à se représenter Dieu comme un être compatissant qui écoute la voix de ses créatures, qui les plaint et les exauce. C'est ainsi que, malgré certains principes et certaines tendances, ses ouvrages ont le plus souvent une couleur religieuse très-prononcée. Il attribue quelque part à la philosophie la mission « d'arracher l'homme à la terre pour le diriger vers le ciel[4] ». La première de toutes les vertus est, selon lui, de se livrer à Dieu[5]; il veut qu'on reconnaisse sa présence

1. *Epist.*, 58, 26. — 2. *Quæst. nat.*, II, 45. — 3. *Quæst. nat.*, *prol.*, 13. *De benef.*, IV, 7. — 4. *Epist.*, 65, 16. — 5. *Epist.*, 107, 12 : *hic est magnus animus qui se Deo tradidit.*

partout : « Que sert de dérober quelque chose aux hommes? rien n'est caché pour Dieu[1]. » Il recommande d'accepter sa volonté sans murmurer : « Tout ce qui plaît à Dieu doit plaire aux hommes[2]. » Quand quelque malheur imprévu nous frappe, il ne faut pas se contenter de dire avec Virgile : Les dieux ont décidé autrement. *Dis aliter visum!* il faut dire : Ce que les dieux envoient est meilleur, *Di melius*[3]! Une de ses plus belles maximes, qui résume pour lui tous nos devoirs, est celle-ci : « Vivez avec les hommes comme si Dieu vous voyait; adressez-vous à Dieu comme si les hommes vous entendaient[4]. » Ce Dieu, comme on le voit, est ici un Dieu personnel, une sorte de protecteur toujours présent, ou, comme il l'appelle, un ami qui n'est jamais loin[5]. C'est « notre père[6], notre créateur « qui nous aime d'un amour énergique[7] ». Il nous inspire et nous soutient[8]; il communique avec nous, et même il réside en nous. « Vous vous étonnez, dit-il, que l'homme puisse s'élever jusqu'aux dieux ? ne voyez-vous pas que les dieux viennent parmi les hommes, et, ce qui est plus encore, qu'ils viennent dans les hommes[9] ? » Aussi leur devons-nous toute notre reconnaissance et tous nos hommages. Sénèque est le seul peut-être de tous les sages de l'antiquité qui ait parlé en termes exprès de l'amour de Dieu, *colitur et amatur*[10]. Sa colère est vive contre les épicuriens et leur doctrine ; il ne leur pardonne pas d'imaginer des dieux fainéants, qui ne se soucient pas de nous et ne sortent jamais de leur repos pour nous secourir : « Celui qui ose

1. *Epist.*, 83, 1. — 2. *Epist.*, 74, 20. — 3. *Epist.*, 98, 4. — 4. *Epist.*, 10, 5. — 5. *Fragm.*, 123 (édit. Haase). — 6. *Epist.*, 110, 10. *De benef.*, II, 29, 4. — 7. *De provid.*, 2, 6 : *fortiter amat.* — 8. Sénèque paraît avoir entrevu par moments la doctrine de la grâce, si étrangère aux sages de l'antiquité. « C'est de Dieu, dit-il, que nous viennent les résolutions grandes et fortes. » (*Epist.*, 41, 2.) — 9. *Epist.*, 73, 15. — 10. *Epist.*, 47, 18.

le prétendre n'entend pas toutes ces voix qui prient; il ne voit pas ces mains qui de tous les coins du monde se lèvent vers le ciel [1]. » — Peut-on reconnaître dans le philosophe qui parle ainsi de la prière celui qui dit ailleurs que le sage est l'associé des dieux et ne doit pas être leur suppliant [2]?

Il n'est guère plus d'accord avec lui-même et avec ses maîtres au sujet de la nature de l'âme et de sa destinée. Pour les stoïciens, l'âme est un corps et il n'y a pas deux principes différents dans l'homme. En théorie, Sénèque paraît accepter cette opinion ; il admet que tout être, par cela seul qu'il est actif, doit être nécessairement corporel, et qu'il ne peut y avoir entre ce qu'on appelle l'âme et le corps de diversité de nature [3]. Il les sépare pourtant d'ordinaire et les oppose sans cesse l'un à l'autre; il finit par créer entre eux une sorte d'antagonisme qui explique la vie tout entière. Le corps est la prison de l'âme, c'est un poids qui la penche vers la terre. Tant qu'ils sont unis, elle est comme dans les chaînes [4]; pour conserver sa force et sa liberté, elle lutte sans relâche contre la chair : « Jamais, dit-il, cette chair misérable ne me fera éprouver quelque crainte; jamais je ne consentirai à mentir dans son intérêt. Quand je le trouverai bon, je romprai le lien qui m'attache à elle [5]. » Cette distinction si complète de l'âme et du corps, étrangère au système véritable des stoïciens, l'amène à des conséquences qui l'éloignent encore plus de la doctrine de ses maîtres. Si l'âme est un corps, elle ne peut échapper aux conditions de tout ce qui est matière, il lui faut se dissoudre et périr. Les stoïciens devaient donc être nécessairement amenés à croire qu'elle ne survit pas à la mort. Quelques-

1. *De benef.*, IV, 2. — 2. *Epist.*, 31, 8. — 3. *Epist.*, 106, 4; 117, 2. — 4. *Epist.*, 65, 22. — 5. 65, 22.

uns cherchèrent pourtant à échapper à ces conclusions rigoureuses. Chrysippe admit que les âmes des sages subsistent jusqu'au moment où le monde est détruit par le feu, et Cléanthe étendit ce privilége à toutes les âmes [1]. C'était leur accorder une vie plus longue, ce n'était pas leur donner l'immortalité [2]. Sur cette question, Sénèque paraît fort hésitant. Selon les circonstances, il affirme ou il nie la vie future. Il dit d'abord à Marcia, qui pleure son enfant, que la mort détruit, anéantit tout, et qu'elle est la fin de toutes les misères : « On ne peut pas être malheureux quand on n'est plus rien [3]. » Mais, comme s'il se doutait que cette perspective ne la consolerait guère, il lui représente un peu plus loin son fils qui monte au ciel et qui prend place à côté des Catons et des Scipions [4]. On a beaucoup reproché à Sénèque ces contradictions; il est pourtant possible quelquefois de les expliquer et de prétendre qu'il est ici plus fidèle qu'on ne croit aux opinions de ses maîtres. Songeons à la distinction que faisait Chrysippe entre le sort du vulgaire et celui des sages; n'est-il pas possible que Sénèque n'ait parlé que du commun des hommes quand il dit que l'âme s'évanouit avec le corps, et qu'il pense au sage lorsqu'il soutient qu'elle monte au ciel ? En ce sens, cette phrase de la *Consolation* à Polybe : « Pourquoi le pleurer? il est heureux ou il n'est plus rien [5] », n'indique pas seulement, comme on l'a prétendu, l'indécision d'un sceptique qui n'ose rien affirmer; Sénèque y parle en stoïcien convaincu, et cette alternative même est le fond de la doctrine du Portique sur l'autre vie. Mais où il s'en écarte tout à fait, c'est quand

1. Diog. Laert., VII, 157. — 2. Cic., *Tusc.*, 1, 31 : *Stoici usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus : diu mansuros aiunt animos, semper negant.* — 3. *Cons. ad Marc.*, 19, 5. — 4. *Cons. ad Marc.*, 25. — 5. *Cons. ad Polyb.*, 9, 3.

il dit formellement que l'âme est éternelle et immortelle[1]. Ces expressions se retrouvent chez lui dès ses premiers ouvrages; elles deviennent plus fréquentes dans les lettres à Lucilius, qu'il a écrites à la fin de sa vie. On dirait qu'à mesure qu'il sentait la mort s'approcher, il aimait à se consoler et à se soutenir par ces espérances d'immortalité : « Ce jour, disait-il, que vous redoutez comme le dernier de votre vie, il est le premier de la vie éternelle[2]... Bientôt les secrets de la nature vous seront dévoilés. Le brouillard qui vous aveugle se dissipera, et vous serez inondé de lumière. Représentez-vous l'éclat qui doit résulter de tant d'astres confondant leurs rayons; aucune ombre n'en ternira la pureté; toutes les régions du ciel resplendiront également. C'est alors que vous serez contraint d'avouer que vous avez passé votre vie dans les ténèbres. Quelle ne sera pas votre admiration quand la lumière divine vous apparaîtra et que vous la saisirez à son foyer[3] ! »

Ces contradictions visibles, ces alternatives d'opinions diverses n'ont pas été négligées, on le pense bien, par ceux qui soutiennent que Sénèque a connu l'Évangile et s'en est servi. Il est clair, disent-ils, que s'il est si souvent en désaccord avec les stoïciens, dont il se prétend l'élève, c'est qu'après avoir étudié leur système, il a rencontré sur son chemin une autre doctrine qui l'a séduit. Dès lors il a flotté entre l'enseignement de ses maîtres, qu'il ne voulait pas abandonner, et ces opinions nouvelles dont il ne pouvait pas se défendre. Or cette doctrine qui le

1. *Epist.*, 57, 9. — 2. *Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, æterni natalis est.* (*Epist.*, 102, 26.) Ce mot *natalis*, pour désigner le jour de la mort, a été très-employé par les Chrétiens. — 3. *Epist.*, 102, 28. Voyez encore le passage suivant (22) : *Cum venerit dies ille, qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic, ubi inveni, relinquam, ipse me dis reddam.*

rend infidèle aux leçons de Zénon et de Chrysippe, c'est évidemment celle que Paul prêchait à Rome de son temps et dans son voisinage. Pour n'en pas douter, il suffit de rapprocher certains passages des écrits de Sénèque de ceux des Pères de l'Église : ce sont les mêmes idées, quelquefois exprimées dans les mêmes termes. Ces ressemblances frappaient déjà au IIe siècle; elles étonnent encore aujourd'hui l'esprit, surtout quand on compare entre elles les diverses phrases qu'on veut rapprocher en les isolant de ce qui les précède et de ce qui les suit. Ainsi présentées, elles semblent résoudre la question et ne plus laisser de place au doute.

Cependant des doutes s'élèvent dès qu'on regarde de près, et les difficultés naissent de tous les côtés. La première consiste à fixer l'époque où la religion du Christ a pu être enseignée à Sénèque. S'il est vrai qu'il ait tiré d'elle ses plus belles pensées, le moment où il a connu l'Évangile a dû être un des plus importants de sa vie; comme Paul, son maître, il s'est senti sans doute transformé en entendant la divine parole, et il n'est pas possible que la trace de cette révélation ne se retrouve pas dans ses livres. Rien ne doit être plus aisé que de distinguer ceux qui ont précédé ses relations avec Paul et ceux qui les ont suivies; ces derniers seuls doivent contenir ces grandes idées religieuses ou morales qu'il tient du Christianisme, et il ne faut pas s'attendre à les trouver dans les autres. Ce n'est pourtant pas ce qui arrive, et l'étude la plus attentive des œuvres de Sénèque ne permet pas de faire ce partage, qui devrait être facile, entre celles que le Christianisme a inspirées et celles qui ne viennent que de la sagesse antique. On n'est pas d'accord sur l'époque de l'arrivée de saint Paul à Rome : le plus grand nombre des critiques la place à l'année 61; quelques-uns croient devoir l'avancer jusqu'en 56. Mais,

quelle que soit la date qu'on adopte, à ce moment Sénèque n'était plus jeune et il avait écrit une grande partie de ses ouvrages. Celui qu'on regarde d'ordinaire comme le plus ancien de tous, la *Consolation* à Marcia, est probablement du règne de Caligula. Les *Consolations* à Helvia et à Polybe sont du temps de Claude et antérieures à l'année 49. Le traité *Sur la colère*, celui *Sur la clémence*, ont été composés dans les premières années du règne de Néron. Peut-on saisir des différences radicales entre ces ouvrages et ceux qui furent composés après l'an 56, quand Sénèque avait pu connaître saint Paul? Les derniers, sans doute, valent mieux que les autres, ils sont plus remarquables par la pensée et par le style ; mais c'est un progrès qu'expliquent assez l'âge et l'expérience de l'auteur. On ne vit pas pendant plusieurs années au milieu des plus graves affaires, on n'est pas associé au gouvernement du monde sans que l'esprit gagne en profondeur et en étendue. Quant au fond des opinions, il est resté le même. Ce sont toujours à peu près les mêmes qualités et les mêmes défauts. On peut admettre que sa pensée s'est mûrie avec le temps ; ses doctrines pour l'essentiel n'ont pas changé. Nulle part on ne trouve dans ses écrits la trace d'une révélation subite, qui, au milieu de sa carrière, aurait renouvelé son esprit [1]. Si l'on prétend tirer de ses contradictions la preuve qu'il a été placé entre deux doctrines différentes qui le tiraient en sens inverses, nous ferons remarquer que ces contradictions existent déjà dans les *Consolations* à Marcia et

1. Quand il écrit à Lucilius qu'il se sent changé et transfiguré : *intelligo non emendari me tantum sed transfigurari* (*Epist.*, 6, 1), il sort de la lecture d'un philosophe, et envoie à son ami le livre qui l'a tant ému, en marquant par un signe les passages les plus frappants.

à Polybe, qu'il a écrites avant d'avoir pu connaître saint Paul; par contre, cette morale élevée, ces beaux principes, ces grandes pensées, qu'on dit être empruntés à l'Évangile, ne se rencontrent pas seulement dans les lettres à Lucilius, qui sont un de ses derniers ouvrages; on les trouve dans les écrits antérieurs à l'an 56, comme dans les autres. En sorte que, si l'on veut absolument nous faire croire qu'il les tient du Christianisme, il faut modifier l'hypothèse qu'on a jusqu'à présent soutenue, il faut dire qu'il ne les a pas reçus de Paul, comme on le prétend, mais de ceux qui, avant lui et vers la fin du règne de Tibère, vinrent les premiers annoncer à la colonie juive de Rome les enseignements du Ressuscité.

Quant à ces ressemblances qui surprennent entre la doctrine de Sénèque et celle de l'Église, elles ne suffisent pas à prouver, comme on le suppose, que le philosophe ait reçu des leçons d'un chrétien. Il convient d'abord de remarquer qu'elles ont été souvent très-exagérées et qu'elles sont loin d'avoir la signification et la gravité qu'on leur accorde. Tantôt la similitude des mots cache des pensées très-différentes ; tantôt il se trouve que ces termes qui étonnent chez Sénèque ont été employés par d'autres écrivains païens bien avant que le Christianisme existât[1]. Quand l'Église a formé sa langue, elle a sans doute créé beaucoup d'expressions nouvelles, mais elle en a pris beaucoup aussi qui semblaient faites pour elle chez les philosophes de ce temps. En réalité, tous ces rapprochements de mots sont de peu d'importance; les ressemblances entre les idées parais-

1. C'est ainsi que, lorsque Sénèque parle de la *chair* pour désigner le corps, on s'imagine qu'il imite les Chrétiens; mais cette expression appartenait à l'école d'Épicure, qui s'en était servie bien avant la naissance du Christ. (Zeller, *Philos. der Griechen*, III, 1, p. 405.)

sent d'abord plus graves, mais elles ne sont souvent qu'apparentes, et un examen plus attentif montre qu'au fond l'accord n'est jamais complet entre les deux doctrines.

On a, par exemple, voulu trouver dans Sénèque la charité telle que les Chrétiens la comprennent, et il est certain que souvent elle semble y être. Il recommande partout une libéralité, une bienfaisance infatigables pour tous ceux qui souffrent ; il dit « qu'il faut tendre la main au naufragé, montrer la route au pauvre égaré, partager son pain avec celui qui a faim ». Il demande qu'on fasse l'aumône au pauvre, « qu'on rende à sa mère le fils qu'elle a perdu, qu'on rachète l'esclave et le gladiateur, qu'on donne la sépulture même au cadavre d'un criminel [1] ». Il va plus loin encore : il exige la charité du cœur, la plus importante de toutes, celle qui console les souffrances par la sympathie qu'elle montre encore plus que par les secours qu'elle donne. Il faut venir en aide même à ses ennemis, et le faire avec douceur. « Il faut accueillir les pécheurs avec une âme tendre et paternelle, et, au lieu de les poursuivre, essayer de les ramener [2]. » S'adressant enfin à ces esprits aigres et mécontents, moralistes outrés qui cherchent partout quelque motif de se mettre en colère, il leur dit cette belle parole, tout à fait digne de l'Évangile : « Eh ! quand donc aimerez-vous? » *Ecquando amabis* [3]? Mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est qu'en donnant ces préceptes, il est moins préoccupé de l'intérêt de l'humanité que de mieux tremper l'âme de son sage. C'est, pour ainsi dire, par égoïsme qu'il doit être charitable : la bienfaisance est surtout un exercice qui lui sera utile en lui apprenant

1. *De clem.*, II, 2, 6 — 2. *De ira*, I, 14, 3. — 3. *De ira*, III, 28, 1.

à se détacher des biens qu'il possède. De plus, comme le sage doit être au-dessus des passions, il faut qu'il se défende même de la meilleure de toutes, de la pitié. — Dans ce système, la pitié est une faiblesse. — Il donnera donc sans compatir; en soulageant la misère des autres, il faut qu'il ne change pas de visage, qu'il n'éprouve pas d'émotion, *tranquilla mente, vultu suo*[1]. Nous voilà bien éloignés de la charité chrétienne.

Il en est de même de cette conception du sage, qui tient tant de place dans le système de Sénèque ; on l'a quelquefois rapproché du juste de l'Évangile, et des imprudents ont voulu conclure de cette comparaison la ressemblance des deux doctrines ; rien, au contraire, n'en fait mieux voir l'opposition. Le sage de Sénèque est un homme d'une incroyable énergie, rien ne l'atteint et rien ne l'abat ; « quelque poids qui pèse sur lui, il reste droit[2] ». Le secret de sa force est dans son détachement de tout : il ne peut rien perdre, parce qu'il ne tient à rien. Il se suffit à lui-même, il n'a point de besoins ni de désirs. Les passions même les plus saines lui sont étrangères. Il ne doit pas se laisser troubler par les affections les plus naturelles; il faut qu'il demeure insensible à la mort de ses proches et de ses amis. La vie lui est indifférente comme la fortune. Il a le droit, et quelquefois le devoir, de s'en débarrasser; « il vit autant qu'il le doit, non pas autant qu'il le peut[3] », et, quand les circonstances l'exigent, il se juge et se délivre lui-même. Quelques traits de ce caractère sont déjà fort éloignés de l'idéal chrétien. D'autres rappellent les sévérités des docteurs de Port-Royal, qui ont effrayé l'Église ; mais voici qui sépare tout à fait la morale de Sénèque de celle de l'Évangile : à cette hauteur où la vertu le place,

1. *De clem.*, II, 6, 2. — 2 *Epist.*, 71, 26. — 3. *Epist.*, 70, 4.

le sage des stoïciens plane au-dessus de l'humanité. Il se rapproche des dieux, il devient leur égal, *cum dis ex pari vivit*[1]. Quel blasphème pour un chrétien! Ce n'est pas assez d'égaler Dieu, par quelques côtés il le dépasse. « Le sage, comme Jupiter, méprise tous les biens de la terre; mais il y a cette différence entre eux que Jupiter ne pourrait pas en user, le sage ne le veut pas. — Comme Dieu, le sage ne craint rien; mais cette sécurité est chez Dieu l'effet de sa nature, tandis que le sage y arrive par un effort de sa volonté[2]. » La conséquence naturelle de ces principes, c'est que le sage n'a rien à demander à Dieu, dont il est l'égal, *socius, non supplex*. La doctrine stoïcienne, qui parle de Dieu si souvent, semble avoir pour premier résultat de le rendre inutile à l'homme. Pour arriver à la vertu, le sage n'a recours qu'à lui; « son premier devoir est de se fier à lui-même[3] ». C'est uniquement par son effort personnel, par son travail propre, qu'il deviendra plus vertueux, et, quand il mourra, il pourra dire fièrement à Dieu : « Je te rends mon âme meilleure que tu ne me l'avais donnée[4]. » Il n'a donc à implorer l'aide de personne. « Qu'as-tu besoin de prières? lui dit Sénèque, tu peux te rendre heureux tout seul[5]. » S'il n'a rien à espérer de Dieu, il n'a rien non plus à en craindre, et la crainte de Dieu est mise parmi les fautes dont nous devons le plus nous préserver[6]. Quel contraste avec cette religion qui la regarde comme le commencement de la sagesse! Ainsi par les principes, c'est-à-dire par l'essentiel, ces deux doctrines sont entièrement contraires; qu'importe qu'elles se ressemblent quelquefois dans les détails? Il ne peut rien

1. *Epist.*, 59, 14. — 2. *Epist.*, 53, 11. *De provid.*, 6, 6. — 3. *Epist.*, 31, 3. — 4. *De tranq. animi*, II, 3. — 5. *Epist.*, 31, 5 : *Quid votis opus est? fac te ipse felicem* — 6. *Epist.*, 17, 6,

y avoir de commun entre le système qui humilie l'homme sous la main divine et celui qui l'exalte jusqu'à en faire un dieu.

Il est donc certain que la plus grande partie des opinions de Sénèque est contraire au Christianisme, et qu'il n'est guère chrétien, s'il l'est, que par quelques préceptes de morale pratique : voilà précisément ce qu'il ne me semble pas possible d'admettre. Peut-on penser, s'il avait connu l'Évangile, qu'il n'en eût pas pris davantage? Pour qu'il s'en soit écarté si souvent, il faut, en vérité, que saint Paul le lui ait fait bien mal connaître. S'il avait pris la peine de lui enseigner la doctrine chrétienne comme il l'a développée dans ses *Épîtres*, est-il croyable que Sénèque eût conservé si peu de chose de ces grandes leçons, et qu'elles n'eussent abouti qu'à introduire quelques inconséquences dans son système? Comment se fait-il qu'il ne se trouve rien chez lui des théories de l'*Épître aux Romains*, aucune affirmation précise de la prédestination des âmes ou de la justification par la foi? Comment, au contraire, ce prétendu disciple de Paul est-il d'avis que l'homme se suffit, qu'il doit tout attendre de lui, et que le résumé de la sagesse, c'est de mettre sa confiance en soi-même? Peut-on comprendre qu'après avoir entendu cet enseignement si dogmatique, il lui reste tant d'hésitations sur la nature de Dieu, sur l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire sur ce qu'il y a de plus important dans toutes les philosophies et dans toutes les religions? De qui serait-ce donc la faute si ces conférences qu'on imagine entre ces deux grands docteurs avaient eu de si pauvres résultats? Faudrait-il en accuser l'intelligence de Sénèque, ou serait-ce Paul qui n'aurait pas su se faire comprendre? Est-il possible que l'apôtre, en enseignant le Christianisme à son élève, en ait volontairement omis l'essentiel, ou que l'illustre philosophe n'ait retenu de

ces leçons que quelques idées morales dont le sens même paraît lui avoir souvent échappé ? Ne serait-ce pas vraiment les outrager tous les deux que de faire des suppositions pareilles ?

Mais ces suppositions sont inutiles et tout peut s'expliquer chez Sénèque sans l'intervention du Christianisme. Sans doute il n'a pas inventé les grandes idées qu'on admire dans ses ouvrages, mais il n'est pas tout à fait nécessaire qu'il les ait apprises de saint Paul. Il les tient de philosophes qui vivaient longtemps avant la naissance du Christ, et nous les avons trouvées tout à l'heure chez Cicéron, qui ne peut être suspect de les emprunter à l'Évangile. On a plusieurs fois montré par des rapprochements précis, par des citations exactes, que les sages qui l'ont précédé les avaient souvent exprimées avant lui, et c'est aujourd'hui un travail inutile que de prouver qu'elles étaient des lieux communs sur lesquels la philosophie vivait depuis des siècles. Il est vrai qu'elles semblent prendre dans ses ouvrages un autre caractère. Ses préceptes ont un accent plus pressant et plus persuasif; il donne aux principes qu'il prend à ses devanciers un degré de plus de chaleur et de générosité; sa morale a quelque chose de plus pénétrant, de plus pratique, elle semble vivre davantage. Voilà sa véritable originalité ; c'est ce qui trompe quelquefois quand on l'écoute, et fait croire qu'il a dit le premier ce qu'il répète après beaucoup d'autres. C'est en ce sens que de Maistre a pu prétendre « qu'il parle de Dieu et de l'homme d'une manière toute nouvelle » ; mais ce mérite même ne lui appartient pas tout entier. On se rappelle quelle direction prit la philosophie romaine après Auguste ; elle chercha surtout à tirer des grands principes trouvés par les sages de la Grèce et de Rome des conséquences pratiques. Il se fit pendant près d'un siècle, dans toutes les écoles, un tra-

vail intérieur dont Sénèque nous a conservé le résultat. On n'est quelquefois surpris en lisant ses livres que parce qu'on l'isole de tous ces prédicateurs de vertu qui l'avaient précédé et dont il se proclame l'élève. Songeons, pour le comprendre, aux progrès qu'avait faits avec Fabianus, Attale, Sotion, l'enseignement de la morale et dont il a profité. Il n'y a rien d'étonnant, par exemple, qu'étant parti de cette opinion, si nettement formulée par Cicéron, que, des deux principes qui composent l'homme, la prédominance appartient à l'âme, on en soit arrivé à malmener le corps. Sénèque pense que c'est pour l'âme une triste demeure que cette maison délabrée qui toujours menace ruine. « On voit bien, dit-il spirituellement, que nous n'en sommes que locataires [1]. » Il faut donc vaincre et dompter le corps pour que l'âme soit tout à fait maîtresse. Aussi conseille-t-il les mortifications et les abstinences. Il veut que pendant les folies des Saturnales, « au moment où toute licence est accordée à la débauche publique [2] », on s'enferme au fond de sa maison, on se couvre de pauvres vêtements, on couche sur un grabat, on se contente d'un pain noir et grossier. C'est une expérience à faire, et il faut la continuer pendant plusieurs jours pour qu'elle soit efficace. C'est parler presque comme un chrétien ; mais n'allons pas croire que lorsque Sénèque recommande l'abstinence à ses disciples, il songe aux jeûnes et aux macérations des anachorètes. « La philosophie, dit-il, réclame de ses adeptes la frugalité, elle ne veut pas leur infliger une punition [3]. » Il cherche simplement à fortifier l'âme en réduisant les exigences du corps ; il veut diminuer nos besoins pour nous rendre plus capables de résister à la misère et aux

1. *Epist.*, 120, 16 : *Hoc evenire solet in alieno habitantibus.* — 2. *Epist.*, 18. — 3. *Epist.*, 5, 5 : *Frugalitatem exigit philosophia, non pœnam.*

privations. A tout moment un ordre de César peut venir, qui nous condamne à l'exil et à la pauvreté ; il faut nous y préparer d'avance : « Si nous savons qu'il n'est pas pénible d'être pauvre, nous jouirons de nos fortunes avec plus de sécurité [1]. »

Remarquons à ce propos qu'on peut dire d'une manière générale que Sénèque se rapproche du Christianisme dans la pratique et qu'il s'en éloigne par les théories. C'est ce qui arrive du reste pour toutes les philosophies et même pour presque toutes les religions : elles se ressemblent dans les préceptes et diffèrent par les principes. Rien ne gêne d'ordinaire les faiseurs de systèmes. La spéculation est comme un vaste terrain sans bornes précises, sans routes certaines, où les théories peuvent s'ébattre à leur aise et prendre les directions qu'elles veulent. Loin que cette marche indépendante soit un obstacle au succès des opinions, elle attire au contraire les esprits audacieux qui aiment les chemins nouveaux. Mais quand on passe des principes à l'application, quand on prétend donner des préceptes pour la conduite de la vie, on voit tout à coup les opinions errantes se rapprocher et revenir de tous les côtés vers la route commune. Le bon sens populaire impose à tous ceux qui s'occupent de morale appliquée quelques règles générales que toutes les écoles philosophiques sont bien obligées de subir. De quelque système qu'on soit parti, il faut accepter ces solutions du sens commun, et l'on se résigne à être inconséquent plutôt que de soulever contre soi la conscience publique [2]. C'est

1. *Epist.*, 18, 8. — 2. On voit, par exemple, que la philosophie d'Épicure, si différente par ses principes de celle des stoïciens, aboutit aux mêmes conclusions pratiques. Les plus belles pensées de Sénèque sur l'amour de la vertu, sur le mépris de la souffrance et de la mort, sur la fuite des plaisirs, il reconnaît les tenir de cette école qui proclamait en théorie qu'il n'y a d'autre bien que la volupté.

ce qui arrive à Sénèque comme aux autres; plus sa philosophie descend dans l'application et le détail, plus elle se rapproche du Christianisme. Elle s'en éloigne au contraire à mesure qu'elle se généralise et s'élève. En réalité, il n'y a rien là qui soit fait pour nous surprendre.

On ne doit pas être non plus trop étonné de trouver dans les ouvrages de Sénèque tant de beaux préceptes de bienfaisance et d'humanité. L'antiquité n'était pas aussi étrangère qu'on le suppose à ces sentiments, qui sont, selon un apologiste chrétien, le produit naturel de l'âme[1]. La philosophie ancienne, surtout le stoïcisme, s'était élevée à cette opinion que le monde ne forme qu'une seule cité, que les diversités de pays et de races n'empêchent pas l'unité du genre humain, qu'un lien commun unit les nations les plus éloignées, les plus différentes, les plus ennemies, et que d'un bout de l'univers à l'autre il n'y a que des concitoyens. On a vu ces principes exposés par Cicéron avec une admirable éloquence, un demi-siècle avant la naissance du Christ. On les retrouve souvent aussi dans Sénèque. « Nous sommes, dit-il, les membres d'un corps immense. La nature a voulu que nous fussions tous parents, en nous faisant naître des mêmes principes et pour la même fin. C'est de là que nous vient l'affection que nous avons les uns pour les autres; c'est ce qui nous rend sociables; la justice et le droit n'ont pas d'autre fondement. Voilà ce qui fait qu'il vaut mieux être victime du mal que de le commettre. La société humaine ressemble à une voûte, où les différentes pierres, en se tenant les unes les autres, font la sûreté de l'ensemble[2]. » Il était naturel que, dans ces écoles de philosophie romaine qui faisaient profession de ramener

1. Lact., VI, 15 : *quasi ubertas naturalis animorum.* — 2. *Epist.*, 95, 52.

tout à la pratique, on arrivât à conclure de l'unité du genre humain à la nécessité pour tous les hommes de se respecter et même de s'entr'aider. Déjà Cicéron, au nom de ce principe, avait essayé de restreindre les droits de la guerre. Sénèque la condamne absolument. Il se demande pourquoi on punit l'homme qui en tue un autre, tandis qu'on honore « le forfait glorieux de tuer une nation [1] ». Les crimes doivent-ils changer de nom parce qu'on les commet avec un habit de soldat? « Eh quoi! l'homme, que la nature a fait pour la douceur (*mitissimum genus*), n'a-t-il pas honte de trouver son plaisir à répandre le sang! » C'est le même principe qui l'amène à condamner avec une colère généreuse l'horrible spectacle des gladiateurs. Cicéron, qui n'aimait guère ces jeux cruels, trouvait pourtant qu'ils avaient du bon quand on ne faisait combattre entre eux que des criminels, et qu'ils pouvaient apprendre aux spectateurs à braver la mort. Sénèque ne veut les souffrir sous aucun prétexte, sa nature y répugne tout à fait. « Cet homme a fait le métier de brigand, dit-il à ceux qui vont s'entasser sur les gradins de l'amphithéâtre; c'est bien : il a mérité d'être tué; mais toi, malheureux, qu'as-tu fait pour être condamné à le voir mourir [2]? » Et il proclame ce grand principe que l'homme doit être sacré pour l'homme, et qu'il ne faut pas le faire périr par manière de jeu et d'amusement, *homo res sacra homini* [3]. Parmi les hommes dont il prenait ainsi la cause, il ne faisait pas difficulté de placer les esclaves. Cicéron non plus ne les excluait pas de l'humanité. Sénèque leur reconnaissait expressément des droits. « Tous, disait-il, nous sommes formés des mêmes éléments; nous avons tous la même origine [4]... On se

1. *Epist.*, 95, 30. — 2. *Epist.*, 7, 5. — 3. *Epist.*, 95, 33. — 4. *De benef.*, III, 28, 2.

trompe si l'on croit que la servitude s'empare de l'homme tout entier; la meilleure partie lui échappe : le corps est soumis au maître, l'âme reste libre[1]. » Chrysippe définissait ses esclaves des mercenaires qui lui étaient attachés pour la vie. Sénèque appelait les siens des amis d'un rang inférieur (*humiles amici*), ce qui était presque dire des frères. On peut trouver que ces idées se rapprochent beaucoup du Christianisme; il n'est pourtant pas nécessaire d'admettre que c'est du Christianisme qu'elles viennent. Elles ne sont que le développement naturel du grand principe de l'unité du genre humain que les stoïciens avaient proclamé et dont la philosophie romaine, en se faisant pratique et morale, se chargea de tirer les conséquences

Il me semble qu'après l'étude que nous venons de faire, nous tenons Sénèque tout entier. Le fond de ses opinions lui vient des philosophes anciens et se retrouve déjà dans Cicéron. Ce qu'il y ajoute s'explique par les progrès naturels que fit la sagesse romaine dans les écoles du Ier siècle, et quant à la façon plus vivante, plus passionnée, dont il les communique et les répand, c'était celle qu'employaient déjà et que lui avaient enseignée Sextius, Attale et Fabianus. Ce n'est donc pas, comme on l'a prétendu, une sorte de génie isolé, et il n'est pas nécessaire de se mettre pour lui en quête d'une famille. La philosophie romaine, depuis ses origines jusqu'à lui, forme une chaîne non interrompue; il en est le dernier anneau. Nous saisissons à tout moment les liens qui l'attachent à ses prédécesseurs; tout se comprend, tout s'éclaire dans ses ouvrages quand on replace devant lui la série de ceux dont il a recueilli et résumé les travaux. On peut dire que nous possédons sa généalogie véritable,

1. *De benef.*, III, 20, 1, et la 47e lettre à Lucilius.

et que nous n'éprouvons aucun besoin de le détacher de ces maîtres dont il est l'héritier naturel pour lui chercher ailleurs des origines incertaines.

III

Sénèque aurait-il été favorable au Christianisme, s'il l'avait connu? — Services qu'il lui rend sans le savoir. — Impulsion qu'il donne aux âmes. — Attaques contre la mythologie. — Il n'est pas seulement l'ennemi des cultes populaires, il l'est aussi en général des religions positives. — Quelles étaient les dispositions d'esprit qui préparaient ordinairement à devenir chrétien? — En quoi Sénèque cède et en quoi il résiste aux influences religieuses de son temps.

Ce n'est pas assez d'avoir établi que Sénèque est le fils légitime de la philosophie antique; il faut aller plus loin. On a fait voir qu'il n'était pas chrétien; cherchons maintenant si l'on doit le mettre parmi ceux qui, comme Virgile, semblaient destinés à l'être, et qui ont préparé le monde à le devenir.

On ne peut nier que les écrits de Sénèque n'aient été utiles de diverses manières au succès du Christianisme. Une révolution qui change le monde a toujours un grand nombre de complices qui ne s'en doutent pas. Qu'on le veuille ou non, on travaille pour elle quand on agite les esprits, quand on les arrache à cette indolence naturelle, à ce parti pris d'immobilité systématique qui les pousse à être satisfaits d'eux-mêmes et de leur temps, pour n'avoir pas la peine d'y rien changer. Une fois enlevés à leur repos et mis en mouvement, ils ont plus de chances de rencontrer les idées nouvelles que s'ils restaient confinés chez eux. Les ouvrages des philosophes ne faisaient pas directement des Chrétiens, mais ils excitaient ceux

qui les lisaient, ils arrachaient leur âme à sa torpeur; ils lui donnaient une première impulsion qui ne s'arrêtait pas toujours où ils voulaient la retenir et qui pouvait la diriger vers le Christianisme.

Sénèque rendit aux Chrétiens un autre service dont on lui fut très-reconnaissant : il fit une guerre acharnée aux croyances et aux pratiques religieuses de ses contemporains. Non-seulement il attaque avec beaucoup de violence les cultes orientaux qui avaient envahi Rome, il se moque de ces prêtres d'Isis « qui débitent leurs mensonges en agitant leurs sistres[1] », de ces prêtres de Bellone ou de Cybèle « qui croient qu'on honore les dieux en se déchirant les épaules et les bras[2] », mais il n'a pas plus de respect pour les vénérables traditions du paganisme romain. Il ne tarit pas de railleries sur ce qu'il appelle les songes de Romulus et de Numa, qui ont introduit dans le ciel le dieu Égout et la déesse Épouvante ; il est plein de colère contre tous ceux qui ont imaginé ces divinités bizarres, impossibles, formées de natures différentes étrangement accouplées, hommes et femmes, femmes et poissons. « Nous les honorons comme des dieux, dit-il; si nous les trouvions vivants devant nous, nous les fuirions comme des monstres. » Il ne pardonne pas aux mythologues les plaisantes histoires qu'ils racontent sur Jupiter. « L'un lui met des ailes au dos, d'autres des cornes au front; celui-ci en fait un adultère qui passe les nuits en bonne fortune, celui-là le représente cruel pour les dieux, injuste pour les hommes; tantôt on le montre portant le désordre dans sa propre famille, tantôt dépouillant son père du trône et attentant à sa vie. Les hommes, en vérité, auraient depuis long-

1. *De vita beata*, 26, 8. — 2. Ce passage et ceux qui suivent sont tirés des fragments du *De superstitione*

temps perdu toute retenue, s'ils étaient assez fous pour croire à de tels dieux. » Le culte que leur rendent les dévots est aussi l'objet de ses plaisanteries. Il ne comprend pas que dans leurs temples on allume des lumières en plein jour. « Les dieux, dit-il, n'ont pas besoin qu'on les éclaire, et les hommes ne sont pas charmés qu'on les enfume[1]. » Il nous introduit dans le Capitole et nous fait un tableau piquant de toutes les sottises qui s'y commettent en l'honneur du roi des dieux. Tous ces excès d'une dévotion mal réglée lui font prendre l'humanité en pitié. « Il y a des gens, nous dit-il, qui prétendent que les hommes sont deux fois enfants; c'est une erreur : ils le sont toujours[2]. »

Ces passages sont cités par les Pères avec un air de triomphe. C'était une victoire pour eux de trouver un païen qui eût si maltraité le paganisme. Sénèque leur semblait un puissant allié dont ils étaient heureux d'invoquer le témoignage contre les siens; mais à regarder les choses de plus près, cet allié était plutôt un ennemi, et son secours pouvait devenir plein de péril. Ces méprises ne sont pas rares dans l'ardeur du combat; on prend alors des armes où l'on peut et l'on ne choisit pas toujours ses auxiliaires. Aussi arrive-t-il quelquefois qu'on a fait cause commune avec des gens dont les opinions sont contraires aux nôtres et que la lutte recommence le lendemain entre les associés de la veille. En réalité, Sénèque était l'adversaire, non pas seulement du paganisme, mais de toutes les religions positives; ses arguments, après avoir détruit l'ancien culte, pouvaient se retourner contre le nouveau. S'il attaque la mythologie païenne, ce n'est pas pour la remplacer par une autre, c'est qu'il possède un corps de

1. *Epist.*, 95, 47. — 2. *Fragm.*, 121.

doctrines qui lui permet de se passer de religion. Le surnaturel lui paraît inutile, puisque son Dieu se confond avec la nature, et il l'aurait poursuivi de ses railleries cruelles partout où il l'aurait rencontré. Il ne s'est moqué que des dévots païens par la raison qu'il n'en connaissait pas d'autres, mais on voit bien que ce n'est pas seulement un culte épuré qu'il demande; au fond, il voudrait, si l'on était sage, qu'on se passât entièrement de culte. « On n'a pas besoin, dit-il, de lever les mains au ciel, ni de prier un sacristain de nous laisser approcher la bouche des oreilles d'une statue pour que notre prière soit mieux entendue : Dieu est près de chacun de nous, chacun le porte en soi-même [1]. Gardez-vous de lui construire des temples en entassant des monceaux de pierres : il faut vous contenter de lui bâtir un autel dans votre cœur [2]. Dieu n'a pas besoin de serviteurs; qu'en ferait-il? Il est lui-même le serviteur du genre humain et pourvoit à tous ses besoins. Le premier hommage qu'il faut rendre aux dieux, c'est de croire à leur existence; le second, c'est de reproduire leur majesté et leur bonté. Voulez-vous qu'ils vous soient propices, soyez vertueux : le seul culte qu'ils exigent, c'est de les imiter [3]. »

J'ai parlé tout à l'heure de Virgile à propos de ces sages de l'antiquité qui semblent avoir été les prédestinés de la religion du Christ. Sénèque ne lui ressemble guère. Il n'avait pas, comme lui, le respect des traditions et le goût du passé. Presque jamais on ne trouve dans ses ouvrages ces éloges de l'ancien temps qui étaient un lieu commun de la sagesse romaine. Étranger à Rome par sa naissance, il y arriva dégagé de toutes ces superstitions du passé qu'on y prenait dans les familles. A l'exception de Régulus et de Caton, dont il a dénaturé le caractère

1. *Epist.*, 41, 1. — 2 *Fragm.*, 123 — 3. *Epist.*, 95, 50.

pour en faire des sages et des saints du Portique, il est sobre d'éloges pour tous les grands hommes de la république qu'il était d'usage d'admirer sans fin. Les écrivains antiques ne sont pas non plus de son goût. Il maltraite beaucoup Ennius, et fait un crime à Virgile de l'imiter[1]. L'étude des vieilles coutumes et des anciens mots mise en honneur par Varron lui semble une futilité indigne d'un homme de sens. Il a toujours parlé fort mal de l'érudition : « Cette science, dit-il, ne fait que des ennuyeux, des bavards, des maladroits, des vaniteux, des gens qui n'apprennent pas les choses nécessaires, pour se donner le temps de savoir les inutiles[2]. » Comme les religions se composent en partie d'usages et de traditions que le temps a rendus vénérables, ce mépris du passé, ces railleries dirigées contre ceux qui l'étudient, qui l'admirent, indiquent un esprit mal disposé pour les choses religieuses. Ce qui le montre encore mieux, c'est la confiance qu'il exprime souvent dans la puissance de l'homme. Il n'admet pas, ainsi que le font la plupart des religions, que la nature l'ait créé méchant ou qu'il le soit devenu par quelque déchéance inévitable. « Nous naissons, dit-il, sains et libres[3] », et si la vie nous a gâtés, nous pouvons toujours nous guérir par un effort de notre volonté. Il ne croit pas non plus que tout marche vers une décadence nécessaire, que la nature et l'humanité s'affaiblissent en vieillissant, qu'il faut se tourner toujours vers les siècles écoulés et placer son idéal derrière soi. Il regarde volontiers vers l'avenir; il est convaincu que nos conquêtes ne s'arrêteront jamais, et il n'hésite pas à placer devant nos yeux l'espérance d'un progrès indéfini. « Un jour viendra, dit-il, où le temps et le travail de l'homme découvriront des vérités qui sont aujour-

1. *Fragm.*, 113. — 2. *Epist.*, 88, 37. — 3. *Epist.*, 94, 56.

d'hui cachées. Que de choses connaîtront nos fils, dont nous ne nous doutons pas ! Que d'autres sont mises en réserve pour les siècles futurs, quand la mémoire de notre nom n'existera plus ! La nature ne livre pas en un jour tous ses secrets. Nous nous croyons initiés à ses mystères, c'est à peine si nous sommes entrés dans le vestibule de son temple[1] ! » Ce ne sont pas là, je le répète, des sentiments favorables à l'esprit religieux.

Ces dispositions devaient nécessairement éloigner Sénèque du Christianisme. On se trompe beaucoup si l'on croit que les mieux préparés pour la religion nouvelle étaient ceux qui attaquaient le plus l'ancienne, et qu'il n'y avait qu'un pas à faire pour qu'un païen incrédule devînt un chrétien convaincu. Les incrédules étaient d'ordinaire plus loin du Christianisme que les dévots. C'est plutôt parmi ceux qui croyaient aux dieux, qui les priaient avec ferveur, qui consultaient à tout propos les augures et les devins, que l'Évangile dut faire ses plus nombreuses conquêtes. Il gagna les premières ces âmes souffrantes et troublées, toujours désireuses de croyances inconnues, comme les malades recherchent des remèdes nouveaux, et qui s'adressaient à lui après avoir traversé, sans se satisfaire, tous les cultes de l'Orient. Ceux-là, au moins, ne niaient pas le surnaturel, ils ne se moquaient pas des miracles, et ils étaient si portés à les accepter qu'ils admettaient même ceux des religions qu'ils combattaient. Les païens avouaient que le Christ et les apôtres avaient accompli des prodiges ; ils supposaient seulement qu'ils avaient eu recours à la magie pour les accomplir. De leur côté, les Chrétiens ne refusaient pas de croire ce qu'on racontait de merveilleux de Jupiter et d'Apollon ; ils l'expliquaient en disant que c'était l'œuvre des démons.

1. *Quæst. nat.*, VII, 25, 4, et 30, 6.

De cette façon la transition d'un culte à l'autre pouvait être facile; on n'avait, pour ainsi dire, qu'un échange à faire quand on se convertissait : il ne s'agissait que de déplacer l'esprit malin. Le chemin était bien plus malaisé pour passer de l'incrédulité absolue à la foi. Il ne nous coûte pas de croire au témoignage des actes des martyrs quand ils racontent que souvent les persécuteurs les plus fanatiques ont tout à coup confessé les croyances de leurs victimes. Ces sortes de changements sont dans l'ordre; mais qu'il serait difficile d'imaginer le sceptique, le railleur Lucien, cet implacable ennemi des dévots de tous les cultes, transformé tout d'un coup en chrétien fervent ! Il y a donc, je le crois, beaucoup d'illusion dans cette opinion, généralement répandue, qui fait de Sénèque une âme toute prête d'avance pour l'Évangile. Il ne se serait pas précipité vers le Christianisme avec autant d'ardeur qu'on le suppose, s'il avait pu le connaître, et les préventions que le paganisme lui avait données l'auraient mal disposé pour toute autre religion. A plus forte raison est-il impossible de se le figurer, ainsi que la légende le représente, écoutant avec admiration les leçons de saint Paul, converti à ses doctrines, les introduisant au Palatin, ou les prêchant à ses disciples dans les jardins de Salluste. Ce ne sont là que des jeux d'imagination, des tableaux de fantaisie auxquels tout est contraire, et qui ne résistent pas un moment à l'examen attentif de ses ouvrages.

Ce qui a pu tromper quelques personnes, c'est que, si Sénèque est un ennemi déclaré des cultes populaires, et en général des religions positives, sa philosophie n'en a pas moins un caractère très-religieux. Il y a chez lui comme deux esprits différents qui se combattent, et dont la lutte l'amène parfois à se contredire. Ces contradictions s'expliquent par l'influence que son siècle exerça

sur lui. Depuis Auguste, un courant de plus en plus fort entraînait les âmes vers la dévotion. On s'avançait par degrés du scepticisme de l'époque de César à la foi superstitieuse du siècle des Antonins. Il n'est pas surprenant que Sénèque ait subi son temps : les plus fermes esprits ne parviennent pas toujours à s'en isoler. En le voyant céder par moments à ce mouvement général, nous constatons mieux quelle en était la force, puisqu'il entraînait même ceux qui auraient voulu résister; mais, en somme, et malgré quelques hésitations, il lui était contraire. Il lui arrive plus souvent, quand il s'occupe de questions religieuses, de s'éloigner de ses contemporains que de se rapprocher d'eux. Il les blâme de se précipiter, comme ils le font, dans les temples des divinités de l'Orient. Loin d'éprouver comme eux le besoin d'un culte plus expansif, plus passionné, il ne veut d'autre culte que la pratique de la vertu; au moment où l'on cherchait par tous les moyens à rapprocher Dieu de soi, afin de s'unir plus intimement à lui, où l'on créait tout un monde de génies et de démons pour combler l'intervalle immense qui sépare l'homme de la Divinité, il se moque de ceux qui ne peuvent se passer d'avoir toujours un Dieu à leurs côtés, « comme il faut aux enfants un esclave pour les mener à l'école [1] ». Quant à lui, la philosophie lui suffit, il ne veut pas entendre parler d'autre chose; il n'imagine pas d'autre espérance ni d'autres enseignements que ceux qu'elle peut donner à ses adeptes. « Elle nous promet, dit-il avec l'accent de la plus ferme conviction, de rendre l'homme égal à Dieu [2]. » La promesse était belle, et, s'il ne s'en était pas contenté, il aurait été vraiment trop difficile.

1 *Epist.*, 110, 1. — 2 *Epist.*, 48, 11 : *Philosophia promittit ut parem Deo faciat.*

Sénèque avait hérité ces sentiments des philosophes qui l'avaient précédé et dont il était l'élève. M. Zeller fait remarquer[1] que le stoïcisme romain tient certains caractères particuliers du sage qui en fut le fondateur et le père. De tous les philosophes du Portique, Panætius est celui qui, d'un côté, se prêta le mieux aux accommodements avec les autres sectes, de l'autre résista le plus à ces complaisances fâcheuses que les stoïciens témoignaient pour les croyances grossières de la foule. C'est de lui que les premiers philosophes romains ont pris leur penchant vers l'éclectisme et ce remarquable esprit d'indépendance à l'égard des religions populaires. Ces sentiments sont ceux de Sénèque; au point de vue religieux, on peut dire qu'il est dans la tradition de Cicéron et des philosophes de l'école républicaine. Il raille, comme eux, les dieux de la mythologie; il ne paraît pas aimer plus qu'eux les interprétations que les stoïciens en donnent et les fables dont ils remplissent leurs livres pour flatter les goûts du peuple[2]; comme eux encore, il conseille d'accomplir les pratiques extérieures du culte, mais uniquement parce qu'elles sont commandées par la loi et consacrées par l'usage, *tamquam legibus jussa, non tamquam dis grata*[3]. Il faut donc plutôt le rattacher au passé que le regarder comme un précurseur de l'avenir. Il était en réalité un des derniers représentants de l'ancienne école, et c'est ce qui peut expliquer en partie que sa réputation et son influence lui aient si peu survécu. Le siècle qui le suivit ne paraît pas lui avoir été favorable. Tacite le juge avec une impartialité malveillante; les grammairiens et les rhéteurs, Quintilien, Aulu-Gelle, Fronton, le maltraitent sans se gêner; les philosophes, même ceux de sa

1. Zeller, *Religion und Philosophie bei den Römern*. — 2. Sén., *De benef.*, 1, 3, 8. — 3. *Fragm.*, 33.

ecte, comme Épictète et Marc-Aurèle, ne prononcent pas son nom. Ce discrédit subit, après une si grande faveur, ne nous surprendra plus, quand nous saurons qu'après lui ses doctrines furent en partie abandonnées, et qu'au moins, en ce qui touche aux choses religieuses, la philosophie suivit une direction différente.

CHAPITRE SIXIÈME

LA PHILOSOPHIE ROMAINE APRÈS SÉNÈQUE

Popularité de la philosophie à Rome et dans les provinces sous les Antonins. — Elle continue à s'occuper surtout de la morale. — Importance qu'elle laisse prendre à la casuistique et à la rhétorique. — Pourquoi elle parle plutôt grec que latin. — Elle se rapproche de plus en plus des religions populaires. — Épictète. — Apulée.

Le mouvement philosophique ne s'arrêta pas avec Sénèque ; il sembla prendre au contraire, après lui, plus de force et d'importance. Dans le siècle qui le suivit, Rome devint ce qu'elle n'avait pas encore été, une sorte de centre de la pensée libre. Tous les savants, tous les sages du monde entier, s'y rencontrent; ils y viennent des contrées les plus diverses, des pays les plus lointains: c'est là qu'ont enseigné, au moins pendant une partie de leur vie, les plus grands génies qui aient honoré la philosophie depuis Néron, Musonius Rufus, Épictète, sous les Flaviens, Plutarque, Favorinus, Apulée, Marc-Aurèle, sous les Antonins. Les préjugés qui avaient été si violents contre elle du temps de Cicéron, et dont Sénèque se plaint encore avec amertume [1], sans s'effacer tout à fait, s'affaiblirent beaucoup. Elle conserva sans

1. *Epist.*, 5, 2.

doute des ennemis, soit parmi les esprits légers, qui ne lui pardonnaient pas ses éternelles remontrances, soit parmi les politiques, comme Tacite, qui la soupçonnaient de faire des ambitieux et des mécontents; mais Tacite lui-même met beaucoup de ménagements dans ses épigrammes: on sent que les beaux exemples donnés au monde par les Thrasea, les Soranus, les Helvidius Priscus, les Senecio, le forcent au respect. D'ailleurs la philosophie avait eu l'honneur d'être persécutée par Domitien: à l'occasion du procès d'Arulenus Rusticus, il fit rendre un sénatus-consulte qui chassa tous les philosophes de Rome et de l'Italie[1]. Ce fut un des actes qui souleva le plus la colère publique contre ce méchant prince. Ils revinrent à Rome après Domitien, et ils y revinrent plus puissants et plus populaires. La persécution, comme il arrive toujours, leur avait fait des amis. Hadrien et Antonin leur furent favorables, et ils semblèrent arriver à l'empire avec Marc-Aurèle. Quand on vit sur le trône un prince qui faisait profession d'être philosophe, il n'y eut plus moyen de prétendre, comme on avait fait jusque-là, que la philosophie est de sa nature ennemie des puissances et fatale à l'ordre public.

En même temps que son influence s'établissait victorieusement à Rome, où l'opinion publique lui avait été si longtemps contraire, elle s'étendait dans les provinces. Des missionnaires les parcouraient, prêchant partout leurs doctrines. Quelques-uns s'étaient établis dans les grandes villes et y donnaient un enseignement régulier. Sénèque raconte qu'étant à Naples, il allait entendre le philosophe Metronax, et se plaint beaucoup qu'il ne réunît pas un au-

1. Suét., *Domit.*, 10. Déjà les philosophes avaient été persécutés sous Néron. Vespasien les chassa aussi de Rome, à l'exception de Musonius Rufus.

ditoire plus nombreux. « J'ai honte pour le genre humain, nous dit-il, toutes les fois que je me rends à son école. Vous savez que, pour aller chez lui, il faut passer devant le théâtre. Il est toujours plein de monde ; on s'y presse pour venir applaudir un joueur de flûte ou de trompette. Au contraire, dans cette maison où l'on cherche ce que c'est qu'un homme de bien et où l'on apprend à l'être, il n'y a presque jamais personne. Encore ceux qui s'y rendent passent-ils pour des gens qui perdent leur temps, et les appelle-t-on des niais et des désœuvrés[1]. » Mais Naples, la paresseuse Naples, comme on l'appelait[2], n'aimait guère les occupations sérieuses. Ailleurs on faisait aux philosophes un meilleur accueil. Ils prirent partout assez d'importance pour que Domitien, qui les persécutait à Rome, crût devoir en province leur accorder des priviléges. Il les recommandait vivement à la protection des autorités ; il leur donnait des terres dont les revenus pouvaient nourrir leurs familles[3]. C'était alors « une profession » que d'être philosophe[4], et une profession qui n'était pas sans avantages, puisque en certains pays elle exemptait des fonctions de juge[5]. Quand on fit au IIe siècle un essai d'enseignement public, la philosophie ne fut pas oubliée. Elle fut professée partout avec la grammaire et la rhétorique, et l'on nous dit que le bon Antonin accorda aux maîtres qui l'enseignaient des honneurs et de l'argent[6]. Il est pourtant probable que, malgré sa générosité, il ne parvint pas tout à fait à les satisfaire : nous voyons que, dans une lettre adressée à la communauté d'Asie, il leur recommande d'être désintéressés, ajoutant avec une douce malice que s'ils

1. *Epist.*, 76, 4. — 2. *Otiosa Neapolis* (Horace, *Epod.*, 5, 43). — 3. Pline, *Epist.*, X, 66. — 4. Id., *ibid.* : *professioni suæ*. — 5. Id., *ibid.* — 6. Capitol., *Anton. Pius*, II.

étaient trop regardants sur leur salaire, ils prouveraient par là qu'ils ne sont pas philosophes[1].

Quoique les philosophes de cette époque appartiennent à des sectes diverses, c'est toujours le stoïcisme qui domine : non-seulement il compte un plus grand nombre d'adhérents, mais son influence se fait sentir dans les autres écoles. Par certains côtés il reste fidèle à l'esprit de Sénèque et par d'autres il s'en écarte. Il continue à ne s'occuper que de morale et à se faire exclusivement pratique. Attale et Fabianus qui vivaient sous Tibère, Sénèque qui enseignait à la cour de Néron, comprenaient bien qu'ils avaient surtout besoin de fortifier les âmes pour les préparer à toutes les catastrophes qu'on pouvait raisonnablement prévoir. Sous Domitien, les circonstances étaient les mêmes, et l'on avait besoin des mêmes leçons. Épictète n'en donne pas d'autres ; il est surtout occupé de persuader à ses auditeurs que la colère de César n'est pas si redoutable qu'on le pense : « Ce qui nous fait périr, leur dit-il, c'est une épée, une roue ; c'est la mer, une tuile, un tyran. Que t'importe la voie par laquelle tu descendras dans l'enfer ? Toutes se valent. Et, si tu peux écouter la vérité, la voie par laquelle vous expédie le tyran est encore la plus courte. Jamais un tyran n'a mis six mois à tuer un homme, et la fièvre y met souvent une année[2]. » Quand vint la domination tranquille des Antonins, ces leçons ne furent plus aussi indispensables ; mais il semble qu'on ait continué par reconnaissance ce qu'on avait fait d'abord par nécessité. L'enseignement des philosophes avait été fécond, et les événements s'étaient chargés d'en démontrer l'efficacité. La tyrannie

1. Digeste, XXVII, 1, 6, 8 : εἰ δὲ ἀκριβολογοῖντο περὶ τὰς οὐσίας αὐτόθεν ἤδη φανεροί γενήσονται μὴ φιλοσοφοῦντες. — 2. Épict., *Dissert.*, II, 6. Je me sers de la traduction de M. Courdaveaux.

des Césars donna à la morale stoïcienne une sorte d'à-propos terrible. Grâce à eux, l'école avait eu ses *martyrs;* c'est le mot dont se sert Épictète[1]. Elle n'avait plus besoin, quand elle voulait des modèles de courage et de résignation, de remonter jusqu'à l'histoire mythologique et de se servir des noms de Philoctète ou d'Hercule ; elle pouvait citer des personnages contemporains qui, après lui avoir rendu témoignage par une vie irréprochable, lui avaient fait honneur par une mort héroïque ; il lui suffisait de montrer Thrasea périssant avec une intrépidité sereine, Rubellius Plautus dédaignant de rien faire pour se sauver, Lateranus tendant au bourreau sa tête mal coupée, etc. Il n'y avait plus moyen de rire, comme au temps d'Horace, d'une doctrine qui venait de donner au monde de si grands exemples. Ces succès et l'estime publique qui en avait été la récompense devaient l'encourager à persister dans la voie où Sénèque l'avait maintenue. Plus que jamais elle se réduit à la morale appliquée. Les principes lui importent peu ; on les simplifie, on les diminue le plus qu'il est possible. Tout l'enseignement d'Épictète repose sur cette seule idée, qu'il ne faut considérer comme des biens véritables que ceux qui sont en notre pouvoir, et que nous devons nous détacher entièrement des autres. C'est elle qui, retournée de cent façons, est le fond unique des entretiens recueillis par Arrien. Plus que jamais aussi, la philosophie prend la forme d'une prédication et d'un apostolat. Musonius Rufus, quoiqu'il soit un personnage important, admet tout le monde à ses leçons ; il y vient même des esclaves, et il leur enseigne le moyen de s'élever au-dessus de leur condition[2]. Quand les soldats de Vitellius et ceux de Vespasien sont près de se battre

1. *Dissert.*, III. 26. Les sages sont serviteurs et témoins de Dieu, διάκονοι καὶ μάρτυρες. — 2. Épict., *Dissert.*, I, 9.

devant Rome, il paraît entre les deux armées et risque sa vie pour leur prêcher la concorde[1].

Cette façon d'enseigner la philosophie peut produire de grands effets ; elle présente aussi des dangers auxquels les philosophes de ce temps n'ont pas su se soustraire. Quand on ne veut s'occuper que de la morale appliquée, quand on raisonne sans fin sur les devoirs de la vie, on est amené à se faire sur tout des scrupules et à vouloir tout réglementer. Tout devient grave pour celui qui passe son temps à peser les actions humaines ; il arrive à ne plus se bien rendre compte de l'importance des choses et à discuter sérieusement des vétilles. C'était la tendance des stoïciens : ils avaient composé des livres où ils posaient des cas de conscience, et ils peuvent passer pour les créateurs véritables de la casuistique[2]. Épictète donne des conseils à ses élèves sur la façon de se vêtir, et il revient deux fois sur cette idée qu'il est mieux de ne pas couper les poils de la barbe[3]. Aulu-Gelle raconte qu'un jour le gouverneur de la Crète alla voir avec son père le philosophe Taurus. Comme on n'apporta d'abord qu'une chaise, l'un et l'autre firent des difficultés pour la prendre : le fils voulait la céder à son père par respect, le père ne voulait pas laisser debout un magistrat du peuple romain. Taurus en profita pour traiter doctement la question ; il chercha à établir par une discussion savante lequel devait s'asseoir le premier, et leur fit à ce propos une leçon qui ravit les auditeurs[4].

Un péril plus grand encore et que la philosophie de ce temps n'a pas mieux évité, c'est l'importance qu'elle a laissé prendre chez elle à la rhétorique. Il était naturel qu'il en fût ainsi. Lorsqu'on enferme toute la philosophie

1. Tacite, *Hist.*, III, 81. — 2. Voyez le troisième livre du *De officiis* de Cicéron. — 3. *Dissert.*, I, 16, et III, 1. — 4. A.-Gelle, II, 2.

dans la morale, et que dans la morale même on évite autant que possible la partie spéculative et théorique, quand on se réduit soi-même à quelques règles générales d'où l'on veut tirer toute la pratique de la vie, on se condamne inévitablement à répéter sans cesse les mêmes idées. Tous les philosophes vivant sur le même fond, et ce fond lui-même étant de peu d'étendue, il est clair qu'il n'y a plus de différence entre eux que dans la façon dont l'enseignement est présenté. L'auditoire connaît d'avance les principes et les conséquences qu'on doit en tirer. Il sait la leçon qu'on va lui faire ; une seule chose lui est inconnue, c'est la manière dont on la fera. Il ne peut être attiré que par l'espoir d'entendre traiter un sujet ancien d'une façon nouvelle. Ce ne sont pas des idées qu'il vient applaudir, mais des phrases, et l'enseignement philosophique est réduit à n'être plus qu'un assaut de beau langage. Les philosophes et les rhéteurs avaient toujours été ennemis les uns des autres, mais les arts qu'ils enseignaient finirent par s'entendre assez bien ensemble. Cicéron et Quintilien avaient cherché à introduire la philosophie dans l'éloquence[1] ; après eux, ce fut plutôt la rhétorique qui entra dans la philosophie. Toutes les deux s'empruntent leurs procédés et traitent des questions semblables. Elles s'adressent au même public et cherchent à lui plaire de la même façon. La rivalité entre elles, s'il en reste, n'est plus qu'à la surface. Le philosophe Taurus appelait Aulu-Gelle « mon petit rhéteur » avec un air de dédain[2] ; mais lui-même tirait vanité d'une phrase bien faite ; il faisait remarquer avec complaisance qu'elle formait une période élégante et que le rhythme en était très-harmonieux. D'ailleurs « le petit rhéteur » était admis sans difficulté à ces repas où Taurus donnait à ses

1. Quint., XII, 2. — 2. A.-Gelle, XVII, 20.

disciples un plat de lentilles et une courge coupée en morceaux, et où l'on discutait après dîner des questions comme celles-ci : « Quand peut-on dire qu'un mourant meurt? est-ce quand il est mort ou quand il est encore en vie? Quand peut-on dire qu'un homme assis se lève? est-ce quand il est déjà debout ou lorsqu'il est encore assis[1] ? » Le philosophe Favorinus, un des plus grands esprits de ce temps, ne dédaignait pas de s'occuper de grammaire ; il lisait les vieux écrivains, comme Fronton, son ami, et il aimait à convaincre les érudits de profession qu'ils n'entendaient rien aux anciens textes. Il appréciait beaucoup Claudius Quadrigarius ; il avait étudié la loi des Douze Tables et en expliquait volontiers les termes obscurs. Quoiqu'il donnât son enseignement en grec, il se piquait de bien connaître le latin et d'en savoir les finesses. Sur un seul vers, il décidait qu'une pièce était de Plaute et ne pouvait pas être d'un autre. A sa table, on lisait des traités de grammaire aussi bien que des ouvrages de philosophie, et l'on discutait de l'origine et de l'étymologie des mots comme des devoirs et des vertus. Lorsqu'il se rendait le matin à la porte du palais impérial pour saluer César à son lever, il s'y trouvait avec tous les gens distingués de Rome, et la conversation s'engageait sur les altérations qu'avait subies le texte des grands écrivains et la difficulté d'entendre certaines expressions de Virgile. Nous voilà bien loin de Sénèque et de son mépris pour l'érudition. Favorinus traitait même quelquefois ces sujets ridicules (*infames materiæ*) qui avaient alors tant de succès dans les écoles de rhétorique ; il avait composé, comme Fronton, l'éloge de Busiris et celui de la fièvre quarte. Aussi Aulu-Gelle rapporte-t-il qu'un

1. A.-Gelle, VI, 13. Ce qui est dit plus loin au sujet de Favorinus est tiré aussi d'Aulu-Gelle.

grammairien malappris, qu'on appelait Domitius le Fou, parce qu'il avait l'habitude de ne pas ménager les gens auxquels il parlait, lui dit un jour avec colère : « Tout me semble perdu sans espoir, quand je vois que vous autres aussi, qui êtes la gloire de la philosophie, vous n'avez plus d'autre souci que de vous occuper des mots[1]. » Ce fou n'avait pas tort; Favorinus était un grammairien et un rhéteur autant qu'un philosophe, et presque tous ses confrères faisaient comme lui. Il devait être très-difficile de distinguer les séances où se donnaient les leçons de morale de ces représentations extraordinaires qui attiraient la foule aux écoles des déclamateurs. Dans les unes comme dans les autres, l'orateur ne cherchait « qu'à exercer ou à montrer son esprit[2] ». On applaudissait chez les philosophes les pensées brillantes exprimées d'une façon concise[3], et il est probable que le platonicien Euphratès, dont Pline le jeune admirait tant les belles périodes[4], devait ressembler beaucoup au rhéteur Isée.

Une autre remarque qu'il convient de faire sur la philosophie de ce temps, c'est qu'elle ne parle plus la même langue que Sénèque. On ne sait si Musonius Rufus donnait son enseignement en grec, mais ses leçons, recueillies et rédigées par l'un de ses disciples, furent publiées en cette langue. C'est en grec aussi que s'expriment et qu'écrivent les autres philosophes, à l'exception d'Apulée. Marc-Aurèle faisait comme eux, quoiqu'il fût empereur et qu'il eût étudié avec le plus grand soin le latin, qu'au dire de Fronton il parlait très-bien. Le grec devint donc au IIe siècle la langue de la philosophie à Rome. Ce changement imprévu, au lendemain de l'éclat que venait de

1. A.-Gelle, XVIII, 7. — 2. *Exercendi ne an ostentandi gratia ingenii* (A.-Gelle, XIV, 1). — 3. A.-Gelle, IX, 8. — 4. Pline, *Epist.*, I, 10

jeter Sénèque, a lieu de surprendre, et il n'est pas aisé de se l'expliquer. On doit sans doute en conclure que la philosophie romaine achève alors de perdre son caractère national et devient de plus en plus cosmopolite. La langue la plus générale et, pour ainsi dire, la plus humaine, celle dont se servaient les populations les plus intelligentes, les plus ouvertes aux nouveautés, ce n'était pas le latin, c'était le grec. « Le latin, dit Cicéron, est enfermé dans ses limites, qui sont étroites; le grec est répandu partout[1]. » A Rome même, lorsqu'on souhaitait se faire entendre de cette populace qui venait de toutes les contrées du monde, il était bon de parler grec. Sénèque, qui ne voulait gagner que quelques disciples du grand monde, les instruisait en latin; quand nous voyons après lui la philosophie préférer le grec, nous sommes en droit de penser qu'elle veut s'adresser à un public plus large et plus étendu. C'est ce qu'on faisait aussi à la même époque dans la communauté chrétienne. Elle contenait des gens de toute origine et de tout état, mais dont le plus grand nombre était originaire de l'Orient; le latin n'y aurait pas été compris de tout le monde. L'Église fit du grec sa langue sacrée, celle de ses prédications et de ses mystères; elle s'en servait dans sa liturgie au moment où la philosophie l'employait aussi pour son enseignement. Ainsi les deux rivales qui allaient se disputer l'empire des âmes avaient été amenées, sans doute par des motifs semblables, à se servir de la même langue.

Mais c'est surtout dans sa façon d'envisager les questions religieuses et dans ses rapports avec les cultes populaires que la philosophie subit alors des modifications importantes. Nous avons, à ce propos, remarqué déjà

1. Cic., *Pro Archia*, 10.

chez Sénèque deux tendances qui se combattent : il paraît moins religieux quand il n'écoute que ses sentiments personnels, et le devient davantage lorsqu'il cède au courant de son siècle; c'est la seconde de ces tendances qui l'emporte tout à fait après lui. La philosophie se laisse de plus en plus entraîner vers la religion, et nous pouvons suivre les progrès qu'elle fait dans cette voie. Épictète semble d'abord animé du même esprit que Sénèque, il s'exprime assez légèrement sur le Cocyte et l'Achéron[1]; tout en acceptant la divination, il en règle l'usage[2]; il demande qu'on sacrifie selon les rites nationaux, mais sans excès comme sans négligence[3]. On est pourtant frappé de voir qu'il ne parle de Dieu qu'avec une sorte d'attendrissement. Il veut qu'une hymne s'élève sur toute la terre pour célébrer ses bienfaits, que l'ouvrier, que le laboureur lui adressent leurs actions de grâces : « Et moi, ajoute-t-il, qui suis vieux et infirme, que puis-je faire de mieux que de louer Dieu? Si j'étais rossignol ou cygne, je ferais ce que font le cygne et le rossignol. Puisque je suis un être raisonnable, il faut que je chante Dieu : telle est ma tâche et je l'accomplis; je ne la quitterai pas tant que je pourrai l'accomplir, et je vous exhorte tous à chanter avec moi[4]. » Il n'est pas question chez lui, comme chez ses prédécesseurs, de « vivre conformément à la nature »; c'est « à la loi de Dieu » qu'il faut se conformer. On doit tenir sans cesse les yeux fixés sur lui et lui dire : « Fais de moi ce que tu voudras; je me soumets à toi, je t'appartiens. Je ne refuse rien de ce que tu juges convenable. Conduis-moi où il te plaira[5]. » Le sage est « le serviteur de Jupiter[6] »; il obéit à sa volonté,

1. *Dissert.*, III, 13. — 2. *Dissert.*, II, 7. — 3. *Manuel*, 36. — 4. *Dissert.*, I, 16. — 5. *Dissert.*, II, 16. — 6. *Dissert.*, III, 2 : τοῦ Διὸς διάκονος.

il lui demande son aide pour faire le bien, il l'appelle à son secours, « comme les matelots dans la tempête invoquent Castor et Pollux[1]. » Il doit se regarder toujours comme en sa présence et croire que ni les actions ni les pensées ne lui échappent[2]. « Quand vous avez fermé votre porte et fait l'obscurité dans votre chambre, ne vous avisez pas de dire que vous êtes seul, car vous n'êtes pas seul, puisque Dieu est avec vous[3]. » On s'adresse à lui avant le repos, on le prie, on s'examine en sa présence pour savoir si l'on a péché. « Seigneur, lui dit Épictète, ai-je transgressé vos commandements? Me suis-je jamais plaint de vous? Ai-je accusé votre providence? J'ai été malade, parce que vous l'avez voulu. D'autres aussi le sont, mais moi, je l'ai été sans me plaindre. J'ai été pauvre, parce que vous l'avez voulu; mais je l'ai été avec joie... Ne me suis-je pas toujours présenté à vous le visage radieux, n'attendant, pour obéir, qu'un ordre et qu'un signe? Voulez-vous que je parte aujourd'hui de ce grand spectacle du monde? Je le quitte volontiers. Je vous rends grâces de m'y avoir admis avec vous, de m'avoir donné d'y contempler vos œuvres et d'en comprendre le gouvernement[4]. » Au fond, ce Dieu d'Épictète n'est peut-être pas très-différent pour lui de ce que ses prédécesseurs appelaient la Providence et la Nature, mais dans l'apparence il est tout autre, et cette façon de le concevoir si personnel, si agissant, si rapproché de nous, devait avoir des conséquences graves. En développant une sorte de religiosité mystique, elle conduisait inévitablement vers les pratiques religieuses. Elle excitait le besoin de la prière, et amenait ainsi les dévots dans les temples, le seul lieu où l'on prie réelle-

1. *Dissert.*, II, 18. — 2. *Dissert.*, II, 14. — 3. *Dissert.*, I, 14. — 4. *Dissert.*, III, 5.

ment et le dernier terme de toute dévotion. C'est ainsi que s'opéra peu à peu le mélange de la philosophie et des religions populaires. Il se fit sans violence, presque sans efforts; à vrai dire, les stoïciens y travaillaient depuis plusieurs siècles et l'esprit public y était tout préparé. Les ouvrages de Plutarque nous le montrent entièrement accompli de son temps. Marc-Aurèle fut à la fois le plus convaincu des philosophes et le plus zélé des dévots. On raconte qu'il avait formé le projet de convertir son peuple à la doctrine du Portique et qu'il fit un certain nombre de conférences publiques pour la lui enseigner[1]. D'un autre côté, il était fort assidu dans les temples, il écoutait volontiers les oracles[2], il se croyait l'objet particulier de la protection des dieux[3], et il leur sacrifiait tant de victimes, pour les remercier de leurs faveurs, qu'au moment de son départ pour la guerre les malins faisaient dire aux bœufs dans une épigramme : « Si tu reviens victorieux, nous sommes perdus[4]. » Son biographe nous apprend que l'invasion des Marcomans lui causa une telle frayeur qu'il fit venir les prêtres de tous les dieux et qu'il accomplit les cérémonies de tous les cultes[5]. N'est-il pas singulier que ce soit un empereur philosophe qui ait achevé d'ouvrir les portes de Rome aux divinités étrangères?

De tous les philosophes de ce temps, celui qui nous fait le mieux comprendre jusqu'à quel point la rhétorique, la philosophie et la religion s'étaient alors rapprochées et confondues, c'est Apulée; il suffit de le mettre en regard de Sénèque pour voir nettement dans quel sens

1. Vulcatius, *Avid. Cassius*, 3, 7. — 2. Lucien, *Alexandre*, 48. — 3. Vulcatius, *Avid. Cass.*, II, 8. Voyez aussi cette lettre qu'il écrivit à propos de la révolte de Cassius (*ibid.*, 8. 2), et où on lit ces mots : *non sic deos coluimus, nec sic vivimus ut ille nos vinceret.* — 4. Amm. Marc., XXV, 4, 17. — 5. Capitolinus, *M. Ant philos.*, 13, 1.

ce siècle avait marché et où il en était venu. Tout se mêle en cet homme étrange, et les éléments les plus contraires composent cette bizarre personnalité. Poëte léger et grave théologien, il a composé des futilités ridicules et des traités sur le monde et sur Dieu ; il a introduit dans un roman obscène les pages les plus religieuses peut-être que l'antiquité nous ait laissées. Le titre qu'il prend et qu'on lui donne le plus volontiers est celui de philosophe platonicien [1]. Il a écrit, pour le mériter, des ouvrages importants où il expose la doctrine académique; il a même pénétré, dans les recherches métaphysiques, plus loin que ses contemporains, qui s'en tenaient d'ordinaire aux questions morales. Mais en même temps c'est un rhéteur, et il ne cherche pas à le cacher. La philosophie est pour lui « cette science royale qui enseigne à bien vivre et à bien parler [2] », et il semble encore plus occupé de bien parler que de bien vivre. Pendant qu'il habitait Carthage, il donnait de temps en temps des séances philosophiques au théâtre. Le lieu, il faut l'avouer, ne disposait guère à la gravité, et Apulée se défend quelquefois de l'avoir choisi. Il dit qu'après tout les dispositions des auditeurs doivent dépendre, non pas de l'endroit où ils se réunissent, mais du spectacle auquel ils viennent assister. « Si c'est un mime, vous rirez; si c'est un danseur de corde, vous tremblerez; si c'est un comédien, vous applaudirez; si c'est un philosophe, vous vous instruirez [3]. » C'étaient donc les mêmes personnes qui allaient entendre les comédiens et les philosophes. On avait beau les prévenir que le sujet du spectacle était changé, ils

1. *Apuleius Platonicus Madaurensis.* C'est le titre que lui donne saint Augustin (*De civ. Dei*, XIII, 14), c'est celui qu'il porte en tête de ses ouvrages dans les manuscrits qui nous les ont conservés. — 2. *Florides*, I, 7 : *disciplina regalis tam ad bene dicendum quam ad bene vivendum reperta.* — 3. *Flor.* I, 5.

venaient y chercher à peu près les mêmes divertissements, et quand on avait le dessein de les instruire, il fallait d'abord les amuser. Du reste, ils étaient nombreux : on avait alors un grand amour pour ces conférences publiques, et quand Apulée devait parler, le théâtre de Carthage était toujours rempli[1]. Cet auditoire distingué, « où se rassemblaient tant de gens instruits et bienveillants[2], » comprenait les premiers personnages de la ville; à leur tête, le proconsul d'Afrique, auquel Apulée ne ménage pas les compliments : « O vous, dit-il à l'un d'eux, qui êtes le plus illustre parmi les gens vertueux, le plus vertueux parmi les illustres, et des uns et des autres le plus savant[3]. » Il est difficile d'admettre que toutes ces personnes réunies au théâtre un jour de fête aient apporté des dispositions bien sérieuses à la leçon qu'on allait leur faire. Ce n'étaient pas des disciples attentifs au fond des choses et qui ne cherchaient que la vérité. Apulée laisse entendre qu'ils avaient d'autres préoccupations. « Qui de vous, leur dit-il, me pardonnerait un seul solécisme? Qui souffrirait de m'entendre prononcer une seule syllabe d'une manière incorrecte? Vous étudiez chacune de mes expressions, vous en pesez la valeur, vous l'examinez comme on fait une pièce d'argent, à la balance et au trébuchet[4]. » Ce sont des amateurs de beau langage qui viennent entendre bien parler. Ils cherchent surtout des distractions oratoires, et Apulée les sert à leur goût. Personne ne balance ses phrases avec plus d'art que lui, personne n'arrange ses mots d'une façon plus symétrique; et quand il a fini

1. *Flor.*, I, 9. — 2. *Flor.*, III, 17 : *in hac excellenti celebritate multorum eruditorum, multorum benignorum.* — 3. *Flor.*, III, 16. — 4. *Flor.*, I, 9.

de traiter le sujet en latin, il le reprend en grec et montre son savoir-faire dans les deux langues [1].

C'est donc tout à fait un rhéteur qu'Apulée; c'est aussi un dévot. Les philosophes, nous dit-il, sont des prêtres de tous les dieux [2]. Nous voilà bien éloignés du temps où ils passaient pour ne croire à aucun. Apulée s'imaginait vraiment exercer un sacerdoce; nous verrons qu'il a cherché, dans ses ouvrages, le moyen d'accommoder la philosophie avec les religions populaires. Il était sincère en l'essayant, et pour son compte il accomplissait ce mélange qu'il recommandait aux autres. Il avait toujours parmi ses livres et dans son bagage, quand il voyageait, une petite statue d'un dieu, et, les jours de fête, il ne manquait pas de lui offrir de l'encens et du vin, ou même de lui sacrifier une victime [3]. Dans sa vie errante, il aimait, en arrivant quelque part, à faire l'éloge de la divinité de l'endroit : c'était une manière de se mettre sous sa protection. Il s'était fait initier à tous les mystères célèbres, et il nous dit qu'il gardait avec le plus grand soin ces objets que les prêtres donnaient aux fidèles pour les faire souvenir de leur initiation [4]. Il avait couru le monde entier, visitant tous les temples et se faisant instruire des cérémonies et des rites de tous les cultes [5]. Le plus grand reproche qu'il adresse à ses adversaires, c'est de n'avoir chez eux ni chapelle ni bois sacré, « pas même une pierre arrosée d'huile ou un arbre couronné de bandelettes », de ne faire aucun sacrifice, et, quand ils passent auprès d'un temple, de ne pas approcher leurs mains de leurs lèvres en signe de respect [6]. Il croit à la divination et fait presque à tout le monde un devoir d'y croire. « Il y a beaucoup de cas, dit-il, où les sages eux-mêmes doivent

1. *Flor.*, I, 9. — 2. *De magia*, 41. — 3. *De magia*, 63. — 4. *De magia*, 55. — 5. *Ibidem*. — 6. *De magia*, 56.

s'empresser de s'adresser aux devins et de consulter les oracles[1]. » Les sages n'avaient pas besoin alors qu'on les exhortât à le faire. Aulu-Gelle, en racontant que Favorinus fit un jour un long discours contre les faiseurs d'horoscope, se demande si ce n'était pas un jeu d'esprit, une façon d'exercer ou de montrer son talent, tant il lui semble étrange qu'il y ait un philosophe qui refuse de croire à l'astrologie[2] ! Dans tous les cas, Apulée n'était pas au nombre des incrédules ; on l'accusait même de se livrer à des pratiques de magie, ce qui était un crime prévu et puni par la loi des Douze Tables, et il fut obligé de s'en défendre en justice ; mais il eut beau protester de son innocence, la postérité s'obstina à en faire un magicien malgré lui. On lui prêta quelques-unes des aventures merveilleuses qu'il avait racontées dans son roman des *Métamorphoses*, et il fut, avec Apollonius de Tyane, l'un de ceux dont les païens se servirent pour combattre l'effet des miracles attribués au Christ[3].

Voilà ce qu'était devenue la philosophie romaine à la fin des Antonins. Quelque éclat qu'elle ait paru jeter en ce moment, elle touche à sa décadence. En se condamnant elle-même à ne plus rien trouver de nouveau, elle a perdu sa force et sa séve. Elle se réduit à n'être le plus souvent qu'une casuistique pédante ou une déclamation de rhétorique. En même temps elle encourage toutes les superstitions, elle prend la défense des oracles et des devins, elle pratique la magie ; elle tend à devenir une théurgie compliquée et ridicule. Elle s'unit si étroitement à tous les cultes populaires, que ce nom de philosophe, qu'au XVIIIe siècle on donnait chez nous aux

De deo Socratis, 17 : *Multa sunt de quibus etiam sapientes viri ad ariolos et oracula cursitant.* — 2. A.-Gelle, XIV, 1. — 3. Saint Augustin, *Epist.*, 136.

incrédules, est bien près de ne désigner alors qu'un illuminé. C'est donc une erreur profonde de croire que la philosophie était capable de renouveler le monde et que le Christianisme arrêta son essor; tout nous montre, au contraire, que le mouvement philosophique finissait au IIe siècle; il n'est pas probable qu'il eût rien produit de plus que ce que nous connaissons, et pour que l'humanité pût aller plus loin, il fallait qu'elle reçût une impulsion nouvelle.

CHAPITRE SEPTIÈME

LA THÉOLOGIE ROMAINE.

Nous venons de voir la philosophie se rapprocher de plus en plus de la religion. Les stoïciens la définissaient déjà la science des choses divines et humaines, donnant ainsi un double but à ses travaux. A partir du IIe siècle, ce sont surtout les choses divines qui l'attirent. « Ceux-là, disait-on, méritent seuls le nom de sages qui ont les yeux tournés vers le ciel[1]. » On n'étudie plus l'homme et la nature que pour mieux connaître Dieu[2]; on ne cherche plus Dieu, comme autrefois, dans la contemplation des grands spectacles du monde ou par un effort de la pensée; on espère le découvrir plus sûrement par l'interprétation des légendes et des pratiques pieuses des divers cultes. Quelqu'un demandait à un personnage important de cette époque en quoi consistait la sagesse; il répondit : « C'est la science des prières et des sacrifices[3]. » Arrivée à ce point, la philosophie change entièrement de caractère et les philosophes ne sont plus que des théologiens.

On ne commet pas un anachronisme, comme on pourrait le croire, quand on parle de théologiens et de théologie à propos des religions antiques : ce sont des mots que les écrivains anciens ont souvent employés. D'ordinaire ils entendaient par *theologi* les vieux auteurs, véritables ou fabuleux, comme Hésiode et Orphée, qui avaient

1. Macrobe, *Somn. Scip.*; I, 8, 3, — 2. Plutarque, *De defectu orac.*, 410. — 3. Philostrate, *Vita Apoll.*, IV, 40.

composé des poëmes sur les dieux ou laissé des formules de prières[1]. Ils appelèrent aussi de ce nom ceux qui plus tard essayèrent de débrouiller les légendes sacrées et d'en tirer quelque récit vraisemblable. Ce travail fut accompli sans critique. En Grèce, dans ce pays des fables, les légendes avaient germé en abondance, elles s'étaient singulièrement modifiées et embellies en passant d'une ville à l'autre. Un auteur moderne les compare au bananier qui d'une seule racine pousse tout un labyrinthe d'arbres. Les théologiens anciens ne surent pas toujours retrouver cette racine unique d'où toutes les fables étaient sorties, et s'arrêtant à des diversités de détail qu'il fallait négliger, ils se crurent en présence de dieux distincts toutes les fois qu'on racontait d'eux des histoires différentes. C'est ainsi qu'ils comptaient trois Jupiters, quatre Apollons, cinq Vulcains, trois Dianes, cinq Bacchus et un nombre infini d'Hercules[2]. Comme ils étaient crédules et qu'ils accueillaient sans méfiance les récits les plus merveilleux, on les opposait ordinairement à ceux qui s'occupaient d'étudier le monde et ses lois et qu'on appelait *physici* : ceux-là cherchaient à tout expliquer par des moyens naturels. Quand les *theologi* se demandaient quels sont les dieux qui ont le droit de lancer la foudre, les *physici* se moquaient d'eux et leur répondaient que c'était le choc des nuages qui produisait le tonnerre[3]. Il arrivait plus souvent encore qu'on donnait au mot de théologie une signification plus étendue : il désignait d'une manière générale toutes les études qu'on faisait sur les dieux et sur leur culte[4]. En ce sens, on peut affirmer

1. Serv., *Æn.*, VI, 645. S. Aug., *De civ. Dei*, XVIII, 14. Macrobe, *Sat.*, I, 23, 21. — 2. Cic., *De nat. deor.*, III, 21. Serv., *Æn.*, VIII, 564. — 3. Serv., *Æn.*, I, 42. — 4. Aristote emploie le mot θεολογεῖν dans le sens d'étudier la nature divine (*De mundo*, 1). Il avait composé un ouvrage intitulé Θεολογούμενα, qui paraît avoir contenu une explication des religions populaires. — Macrobe, *Sat.*, I, 18, 1.

qu'il n'y a pas de nation au monde qui n'ait eu sa théologie, car il n'y en a pas qui n'ait éprouvé le besoin de se rendre compte de ses croyances et de mieux connaître ses dieux. Nous allons voir que les Romains n'y ont pas plus échappé que les autres.

I

Éloignement naturel des Romains pour la théologie. — Comment ils furent amenés à s'en occuper. — Travaux accomplis sur la religion romaine par les jurisconsultes et les grammairiens. — École de Varron. — Caractère et importance de cette école.

Il semble d'abord que de tous les peuples anciens aucun ne devait être aussi mal disposé que les Romains pour la théologie. C'était leur opinion qu'il fallait obéir à la loi religieuse comme à la loi civile, sans hésiter et sans discuter; ils pensaient que les pratiques du culte doivent être exactement accomplies parce que les ancêtres l'ont voulu et qu'il n'est pas besoin d'en donner d'autre raison [1]. Pour des gens ainsi décidés à croire sans preuve et à prier par tradition, toutes les recherches théologiques sont inutiles; elles peuvent même devenir dangereuses : il est à craindre qu'en regardant la religion de trop près, en l'examinant d'une façon trop curieuse, le respect qu'elle doit inspirer ne s'affaiblisse. La meilleure manière, pour qu'aucun doute ne s'élève sur l'efficacité de ces pratiques qu'on est résolu à maintenir, c'est d'y songer le moins possible. L'esprit se trouble, la foi se perd quand on veut trop réfléchir à ces questions délicates. « Avec vos belles

1. Cic., *De nat. deor.*, III, 2 : *A te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, majoribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere.*

explications, disait le pontife Cotta aux stoïciens, vous ne réussissez qu'à rendre douteuses les choses les plus certaines [1]. » C'est ce que devaient penser les hommes d'État de Rome, et naturellement cette opinion les éloignait beaucoup de la théologie.

Il ne leur fut pas possible pourtant de s'y soustraire. La place que la religion tenait dans la vie publique et privée des Romains attirait forcément l'attention sur elle ; elle touchait à trop d'intérêts graves pour qu'on pût se dispenser de l'examiner de près. Les prescriptions multipliées de la loi religieuse n'excitaient pas seulement des scrupules dans l'âme des fidèles, elles pouvaient donner naissance à de nombreux procès ; il fallait donc les interpréter, les éclaircir : ce fut l'œuvre des jurisconsultes [2]. Les raisons ne leur manquaient pas pour pénétrer dans ce domaine qu'on voulait tenir secret et fermé. Ils ne pouvaient pas étudier les conditions de la propriété sans savoir ce que les dieux se réservaient et ce qu'ils voulaient bien abandonner aux hommes. Il leur fallait d'abord exactement définir ce qu'on entendait par le *sacré* et le *profane* : c'était une des questions les plus controversées de la jurisprudence romaine. Quand un bien était transmis par héritage, il était important de connaître les obligations que la nécessité de maintenir les *sacra privata* faisait peser sur les héritiers. Cicéron nous apprend qu'à ce propos les jurisconsultes soulevaient des difficultés innombrables [3]. Ils s'étaient aussi fort occupés de la célébration des *féries* : comme la violation de la loi du repos n'était

1. Cic., *De nat. deor.*, III, 4. Voyez aussi ce passage, qui nous a été conservé par Lactance (II, 3) : *Non sunt ista vulgo disputanda, ne susceptas publice religiones disputatio talis exstinguat.* — 2. Voyez, sur le droit pontifical et la façon dont il s'est sécularisé en passant des pontifes aux jurisconsultes, Bouché-Leclercq, *les Pontifes*, livre II. — 3 *De leg.*, II, 19.

pas seulement une faute religieuse qui devait être expiée par des sacrifices, et qu'on la punissait aussi d'une amende[1], ils se croyaient le droit de chercher quelles étaient les occupations permises ou défendues les jours de fête. La nomination d'un magistrat n'étant valable que si les auspices avaient été régulièrement consultés, ils en prirent occasion d'étudier les auspices. On savait enfin qu'un arrêt était nul s'il avait été rendu un jour où il était interdit de le faire; de là des commentaires sans fin sur le calendrier pour distinguer les *dies fasti*, *nefasti* ou *intercisi*. Les jurisconsultes ne devaient pas s'en tenir là; ces excursions qu'ils se permettaient sur le terrain de la théologie éveillaient leur curiosité, et en traitant ces questions où la religion est mêlée au droit, la tentation devait naturellement leur venir de l'étudier pour elle-même. Il est bien difficile que, dans ce grand ouvrage en neuf ou dix livres que Trebatius avait intitulé *De religionibus*, il ne se fût jamais demandé quelles étaient les attributions ou la nature de ces divinités dont il rencontrait sans cesse les noms dans les anciens rituels, et nous savons que Scævola, en partageant les dieux en trois classes, avait imaginé tout un système de théologie qui obtint à Rome un très-grand succès.

Après les jurisconsultes, ce furent les grammairiens qui s'occupèrent le plus de la religion romaine. C'était leur métier d'élucider les textes obscurs, et les livres pontificaux étaient remplis de passages auxquels on ne pouvait plus rien entendre. Les Romains, avec leur remarquable esprit de conservation, répétaient fidèlement des prières qu'ils ne comprenaient plus; les grammairiens essayèrent de les leur rendre intelligibles. L'un des plus illustres, Ælius Stilo, composa un ouvrage sur le chant

1. Macrobe, *Sat.*, I, 16, 10.

des Saliens ; mais il paraît qu'on en avait tellement perdu le sens de son temps, qu'il ne lui fut pas possible de bien l'expliquer[1]. Pour arriver à se rendre compte de la valeur des mots, il est bon de connaître les usages qu'ils désignent. C'est ainsi que les grammairiens furent amenés par leurs travaux philologiques à s'occuper du culte et qu'ils finirent par embrasser la religion tout entière. Ils avaient à leur service non-seulement les livres sacerdotaux de Rome, mais aussi ceux de l'Étrurie. Ces livres, qui exercèrent une grande influence sur la religion romaine, furent traduits en latin et commentés par toute une école savante[2]. Ils se composaient surtout, comme ceux de Rome, de préceptes minutieux sur la façon de prier les dieux ; ils enseignaient « quels jours, par quelles victimes, dans quels temples il fallait leur faire des sacrifices[3] », et quels sont les signes qu'ils nous donnent de leur volonté dans les phénomènes naturels. Mais les fragments qui en restent nous montrent qu'à tout ce détail de pratiques pieuses il se joignait quelquefois des vues plus élevées. Les Étrusques avaient essayé de mettre dans leur vaste Panthéon une certaine hiérarchie : à côté du Dieu suprême ils établissaient un double conseil de divinités puissantes. Ce n'est, disaient-ils, qu'après avoir pris l'avis des *Di superiores et involuti* que Jupiter se permet de lancer sur la terre les foudres qui détruisent et qui tuent[4]. Ils avaient été frappés aussi de la difficulté d'accorder ensemble la puissance et la liberté des dieux avec la notion d'une destinée immuable et souveraine. S'il est vrai que

1. Varron, *De ling. lat.*, VII, 2. — 2. Servius (*Æn.*, I, 2) cite une phrase d'une de ces traductions. Parmi ceux qui les commentèrent on connaît Cæcina et Tarquitius Priscus, mentionnés par Macrobe, Julius Aquila et Umbricius Melior, qui sont cités par Pline. — 3. Tite-Live, 1, 20 : *quibus hostiis, quibus diebus, ad quæ templa sacra fierent.* — 4. Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 41.

le destin soit le maître de tout et que rien ne puisse changer ses arrêts, si tout ce qui arrive aux hommes est fixé d'avance par une loi fatale, les dieux ne peuvent leur accorder aucune faveur et il devient inutile de leur adresser des prières ou de leur faire des sacrifices. Pour sortir de cet embarras et sauver autant qu'on le pouvait la puissance des dieux, les théologiens de l'Étrurie avaient admis qu'il est possible de différer de dix ans l'accomplissement des destinées [1] : c'est toujours un répit, et il n'est pas sans intérêt de prier les dieux pour obtenir dix ans de plus de prospérité ou de vie. Après les Étrusques, Rome connut les Grecs. Les savants de la Grèce à qui ces études religieuses plaisaient beaucoup, et qui s'étaient déjà fort occupés des cultes de leur pays, s'exercèrent aussi sur celui des Romains [2]. La lecture de Denys d'Halicarnasse permet de soupçonner quel esprit ils durent apporter à ce travail. Il est probable qu'ils insistaient beaucoup sur les ressemblances réelles et qu'ils inventaient au besoin des ressemblances imaginaires entre les usages religieux des Romains et les leurs. Il plaisait à leur vanité de prendre ainsi une sorte de revanche de leur défaite, de faire croire que ce peuple qui les avait soumis leur devait tout et qu'il tenait d'eux sa religion aussi bien que sa littérature. On est surpris que les Romains aient été si complaisants pour des opinions qui auraient dû blesser leur patriotisme. Ils apportaient dans ces travaux religieux une abnégation qu'il n'est pas aisé de comprendre. Jamais ils n'ont réclamé avec assez d'énergie en faveur de l'originalité de leur culte ; ballottés sans cesse entre les systèmes des Étrusques et ceux des Grecs,

1. Serv., *Æn.*, VIII, 398. — 2. Quelques-uns de ces Grecs qui s'étaient occupés des légendes religieuses de l'Italie sont cités par Plutarque (*Quæst. rom.*, et *Parall.*).

ils ne faisaient aucune difficulté de reconnaître que leurs croyances les plus anciennes n'étaient qu'un emprunt de l'étranger, et ils étaient toujours prêts à en dénaturer le caractère véritable pour les plier aux théories de ceux qu'ils regardaient comme leurs maîtres [1].

Si l'étude des théologies étrusques et grecques égara plus d'une fois les savants romains, il faut reconnaître aussi qu'elle donna une grande impulsion à leurs recherches. Il y avait à Rome, vers la fin de la république, toute une école de théologie savante dont Varron était la gloire. Le mouvement se continue sous l'empire dans la même direction. Le jurisconsulte Trebatius Testa, l'ami de Cicéron et de César, le grammairien Verrius Flaccus, dans son livre sur Saturne, étudient les anciennes pratiques religieuses des Romains ; les deux illustres rivaux, Ateius Capito et Antistius Labeo, commentent avec ardeur le droit pontifical ; Hygin, le bibliothécaire d'Auguste, et son disciple Julius Modestus, s'occupent des dieux et des féries; Masurius Sabinus, sous Néron, écrit un ouvrage célèbre sur les fastes ; sous la dynastie des Sévères, Sammonius Serenus recueille encore pieusement, dans son traité des choses cachées (*Rerum reconditarum libri*), les plus vieilles formules des rituels. C'est ainsi que la tradition de Varron et de son grand ouvrage des *Antiquités sacrées* s'est perpétuée jusqu'à la fin chez les jurisconsultes et les grammairiens de l'empire.

De toute cette école il ne nous reste presque rien, et c'est un grand dommage. Sans doute il lui est arrivé plus

1. Voyez, par exemple, avec quelle facilité ils se sont laissé convaincre que les Pénates, les dieux les plus romains de tous, n'étaient pas différents des grands dieux de l'Étrurie qui forment le conseil de Jupiter, ou qu'il faut les confondre avec les Curètes de la Crète ou les Dactyles de Samothrace. Arnobe, III, 40 et 41. Macrobe, *Sat.* III, 4, 7. Servius, *Æn.*, III, 148.

d'une fois de se tromper grossièrement; mais il faut avouer aussi qu'elle avait entrepris un travail très-difficile. Cette antiquité religieuse qu'elle essayait d'éclaircir était pleine d'obscurités. Quand les vieilles divinités de Rome ne s'étaient pas précisées en se confondant avec quelque dieu grec, elles échappaient très-souvent à toutes les prises de la critique. Qui pouvait dire au juste ce qu'était cette *Dea Dia* si fêtée par les Arvales? On ne connaissait pas mieux la divinité en l'honneur de laquelle les Luperques accomplissaient tous les ans, au mois de février, leurs étranges cérémonies[1]. Reconnaissons que les savants romains firent de leur mieux pour se diriger au milieu de ces ténèbres. Lorsqu'ils ignoraient la nature véritable d'un de ces dieux antiques et qu'ils voulaient la savoir, ils cherchaient d'abord à découvrir l'étymologie du nom qu'on lui donnait ; ils ne négligeaient pas d'examiner le costume sous lequel l'antiquité l'avait représenté : l'arc ou l'épée qu'il tenait dans la main, la couronne qu'il portait sur la tête, leur fournissaient des renseignements utiles sur ses attributions. Si les rituels romains ne pouvaient rien leur apprendre, ils s'adressaient à ceux des pays voisins dont la religion avait la même origine que celle de Rome, ils consultaient les livres sacrés de Préneste ou de Tibur[2]. Il n'y avait véritablement pas autre chose à faire ; cette méthode est en somme la même dont la science se sert aujourd'hui et qui a produit de si beaux résultats. Malheureusement, si la méthode était juste, elle fut d'ordinaire mal appliquée : les étymologies étaient souvent ridicules, les recherches

1. Serv., *Æn.*, VIII, 343. — 2. Les débris de ce travail théologique se retrouvent épars dans Servius et dans Macrobe ; c'est avec les citations qu'ils font des anciens grammairiens qu'on peut reconstituer la méthode dont ces grammairiens se servaient.

faites sans critique, les documents entassés au hasard. Mais les erreurs qu'a commises cette école de théologie savante ne doivent pas faire oublier les services qu'elle a rendus. Sa plus grande originalité est de s'être développée en dehors de tout esprit sacerdotal. Elle n'est ni dévote, ni même croyante. La seule passion qui l'anime, avec la curiosité, c'est le patriotisme. Elle croit servir la patrie en étudiant la religion nationale, mais cette religion lui est au fond assez indifférente. Je ne crois pas qu'on trouve ailleurs une théologie qui fasse aussi bon marché des croyances qu'elle entreprend d'expliquer et prenne moins les intérêts des divinités dont elle s'occupe. Les jurisconsultes ne séparent si soigneusement le *sacré* du *profane* que pour restreindre la part que les dieux s'étaient faite dans les biens de la terre. Ils emploient toutes les subtilités de leur art à rendre l'obligation du repos plus légère, à trouver des subterfuges qui permettent de jouir paisiblement d'un héritage sans accomplir les sacrifices que la loi religieuse imposait aux héritiers (*hæreditas sine sacris*). Varron professe que la religion est une institution des politiques, et il ajoute que cette institution ne leur fait pas grand honneur. Il en voit les défauts et il les montre; s'il la défend, ce n'est pas qu'il la trouve bonne, mais elle est utile : en vrai Romain, il fait tout céder à cette considération [1]. La vérité a ses droits, sans doute, mais il ne convient pas toujours de la dire au peuple, et il n'est pas mauvais qu'il soit quelquefois trompé, *expedit homines falli in religione* [2]. Il faut avouer que les théologiens ne parlent pas

1. Il est si rempli de cette préoccupation de l'utile, qu'il l'attribue aux anciens Romains eux-mêmes. Sait-on pourquoi ils ont construit des temples? C'est, selon lui, pour empêcher les maisons d'être contiguës, ce qui favorise beaucoup les incendies. Serv., *Æn.*, II, 512. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, IV, 27.

ainsi d'ordinaire; c'est ce qui explique comment cette école de théologie a pu fleurir et arriver à son plus grand éclat dans un temps d'indifférence et d'incrédulité. Varron a trouvé ses contemporains sceptiques et ne les a pas rendus croyants. Ses ouvrages n'étaient pas de nature à les convertir; s'ils inspiraient un grand respect pour les institutions du passé, ils apprenaient à n'y être fidèle que pour la forme, à les examiner sans scrupule et à en parler librement quand on se trouvait entre gens du monde. Ils ont eu, en somme, pour résultat d'éveiller chez les esprits curieux le goût des recherches religieuses; ils ont formé une génération de gens habitués à discuter leurs croyances, et qui, ne voulant plus s'en tenir sur elles « à ce que leur avaient dit leur père et leur mère [1] », se trouvaient mieux disposés à écouter ce qu'en disaient les philosophes.

II

Systèmes imaginés par les philosophes pour interpréter les religions populaires. — L'évhémérisme. — Pourquoi il est bien accueilli des Romains. — École stoïcienne. — Efforts qu'elle fait pour se répandre. — De quelle manière elle accepte les dieux et les légendes de la mythologie. — Affinités naturelles de la théologie des stoïciens et de la religion romaine. — Son succès à Rome pendant tout l'empire.

Quelque intéressants que soient pour nous les travaux entrepris par ces historiens, ces jurisconsultes, ces érudits de toute sorte, à Rome comme en Grèce, la véritable théologie ne dut sa naissance qu'aux philosophes. La

1. Apulée, *De magia*, 39 : *de diis immortalibus patri et matri credere.*

philosophie s'était de bonne heure appliquée aux religions populaires; qu'elle fût bien ou mal disposée pour elles, elle voulait les connaître, et, pour y arriver plus sûrement, elle chercha d'abord à résoudre le problème de leur origine. D'où venaient tous ces dieux qu'adorait la foule? Qui les avait d'abord imaginés? Où avait-on pris les éléments des récits qu'on faisait sur eux? Questions délicates et obscures, auxquelles chaque école répondait à sa manière.

L'un des plus anciens systèmes inventés pour rendre compte de la naissance des dieux et de leurs légendes fut celui qu'on appela l'évhémérisme. Évhémère, qui lui donna son nom, n'en était pas véritablement le créateur, mais il l'avait répandu dans un ouvrage d'une lecture agréable et qui fut très-populaire. C'était un roman où il racontait qu'ayant reçu de Cassandre, roi de Macédoine, une mission officielle, il s'était embarqué dans un port de l'Arabie Heureuse et que le vent l'avait poussé vers une île inconnue, d'une fertilité merveilleuse. Au milieu de l'île s'élevait le temple de Jupiter Triphylien, orné d'admirables sculptures et rempli d'offrandes entassées par la piété des fidèles. Ce qu'il renfermait de plus curieux, c'était une colonne d'or toute couverte d'inscriptions en caractères hiéroglyphiques comme ceux de l'Égypte. Évhémère, se les étant fait expliquer par les prêtres, fut très-surpris de voir qu'elles contenaient l'histoire d'anciens rois du pays, et que ces rois n'étaient autres que les dieux qu'on adorait dans tout l'univers. Ce sont ces récits qu'Évhémère était censé transcrire dans son ouvrage. Il prétendait y montrer que tous les dieux avaient commencé par être des hommes auxquels, de gré ou de force, on avait décerné l'apothéose. Jupiter est un conquérant qui, pour s'assurer de l'obéissance des peuples vaincus, s'en était fait adorer; Saturne, un

roi trop débonnaire, qui s'est laissé détrôner par ses enfants; Uranus, un prince très-savant en astronomie, qu'on a fini par confondre avec ce ciel qui était l'objet de ses études, etc. Toute la mythologie était ainsi expliquée ou travestie. Évhémère prenait plaisir à réduire les dieux de l'Olympe et les personnages des légendes aux proportions les plus vulgaires. Cadmus devenait un cuisinier du roi de Sidon, qui s'était sauvé avec une joueuse de flûte; Vénus n'était plus qu'une prostituée ordinaire « qui força les femmes de Cypre à trafiquer comme elle de leur beauté, pour qu'on ne pût pas dire qu'elle était seule impudique et libertine [1] ».

L'évhémérisme, qui fit une grande fortune en Grèce, obtint aussi beaucoup de succès chez les Romains. Il devait leur plaire par sa simplicité et cette apparence de précision historique qu'il recherche. Ce qu'il y a de prosaïque et de grossier n'était pas fait pour choquer des gens qui avaient si peu de goût naturel pour la poésie. Ils ne parurent même pas s'apercevoir des dangers qu'il faisait courir au sentiment religieux. Comme ils étaient tout à fait détachés des dogmes et peu soucieux des légendes, ce qu'on racontait des dieux leur était assez indifférent, pourvu que le culte n'en reçût aucune atteinte. C'est sans doute sous l'influence de l'évhémérisme qu'on fit de Picus, de Faunus, de Saturne, de Janus, de toutes ces divinités obscures de l'Italie, des princes qui avaient régné sur le Latium, qu'on les unit entre eux par des liens de parenté ou d'affection, et qu'on leur créa toute une histoire. Ennius, qui fut en toute chose un grand initiateur, traduisit le roman d'Évhémère; dès lors le système fut tout à fait connu des

1. Voyez, sur le roman d'Évhémère, Chassang, *Histoire du roman*, p. 150.

Romains et, à ce qu'il semble, accepté d'eux sans contestation. Caton, parlant d'Acca Larentia, une de ces déesses dans lesquelles on avait personnifié la profondeur féconde de la terre qui reçoit les semences et les fait germer, nous raconte avec le plus grand sérieux que c'était une courtisane qui avait bien réussi dans son commerce, et qu'elle laissa son héritage au peuple romain[1]. Il sait de quels domaines se composait sa fortune et les énumère ; il ajoute qu'en reconnaissance on lui éleva un tombeau magnifique et qu'on l'honora par des fêtes qui se renouvelaient tous les ans. La même tendance évhémériste domina dans toute l'histoire primitive de Rome telle que l'imaginèrent les premiers chroniqueurs ; tout y prit un air incroyable de précision ; on ne parut pas distinguer les fables les plus merveilleuses des récits les plus certains, et l'histoire de Romulus et de ses successeurs y fut racontée du même ton que celle des guerres puniques[2]. Le grand savant Varron avait aussi accepté beaucoup de ces fables d'Évhémère, quoiqu'il inclinât plutôt vers d'autres explications. C'est ainsi que, pour rendre compte de l'apparition des géants après le déluge, il racontait que les hommes, effrayés par l'approche des eaux, s'étaient réfugiés sur les montagnes ; les plus pressés avaient pris les meilleures places. Comme ils s'étaient établis le plus haut, ils parurent les plus grands. Ils vainquirent les

1. Macrobe, *Sat.*, I, 10, 16. — 2. Il semble que les livres pontificaux eux-mêmes ne se soient pas préservés tout à fait de cette influence. La légende rapportait que Picus, un ancien dieu ou un ancien roi du Latium, avait été aimé de Circé et qu'il l'avait dédaignée ; pour se venger, l'enchanteresse le changea en l'oiseau qui porte son nom et que les Italiens regardaient comme un oiseau prophétique. Les pontifes, qui voulaient rendre cette histoire plus vraisemblable, disaient que Picus était un augure qui avait chez lui un pic qui lui révélait l'avenir : de là était venue la confusion. Serv., *Æn.*, VII, 9, 10.

autres, grâce à leur position, et les vaincus les adorèrent [1].

Il n'était pourtant pas possible que ce succès de l'évhémérisme se soutînt toujours. A mesure que la société se rapprochait de la religion, il lui devenait difficile de se contenter de cette façon de comprendre l'origine des dieux qui détruisait tout le charme de la mythologie et mettait à la place de ces fables poétiques qui avaient enchanté tant de générations un réalisme grossier. Les âmes religieuses se tournèrent alors vers un autre système qui pouvait mieux s'accorder avec la piété véritable : c'était celui qu'avaient imaginé les stoïciens.

On se fait quelquefois de la doctrine stoïcienne une opinion qui n'est pas tout à fait exacte. On la juge d'après la sévérité de ses principes, qui paraissent convenir à si peu de personnes, ou l'attitude hautaine de ses sages, et l'on suppose que c'était une philosophie aristocratique qui ne s'adressait qu'à l'élite de l'humanité ; en regardant de plus près, on trouve au contraire qu'elle a fait beaucoup d'efforts pour se répandre. Elle a été plus avide de popularité qu'on ne le croit ; elle n'a pas dédaigné la conquête des plus humbles et s'est mise à leur portée. Sa morale pouvait rebuter d'abord par son austérité : elle l'enseigne dans de petits livres remplis de fables et de récits dramatiques. Sa doctrine était souvent embrouillée, obscure : elle cherche à la rendre vivante par des allégories et des exemples, en choisissant ses héros parmi ces personnages légendaires que tout le monde connaît. Elle est animée surtout d'une ardeur singulière de prosélytisme. Ses sages, suivant une expression piquante de Cicéron, « cherchent partout de l'ouvrage [2] ». Ils ne prêchent plus seulement la vertu, comme autrefois, dans les

1 Serv., *Æn.*, III, 578. — 2. *Tusc.*, III, 34.

maisons des riches; ils parlent aux ignorants, ils vivent au milieu de la foule. Horace les dépeint courant les rues, se baignant avec les pauvres, forcés d'écarter avec leur bâton les enfants qui les poursuivent[1]. On les rencontre partout : un négociant ruiné qui va se jeter à l'eau en trouve un tout à point au bord du Tibre qui lui démontre qu'il a tort de se tuer[2]. Ils s'adressent à tout le monde : dans la maison de Crispinus, une des lumières de la secte, le portier lui-même est stoïcien, et il se charge d'endoctriner les esclaves du voisinage[3]. Mais ce qui montre plus encore que toutes ces plaisanteries d'Horace le désir qu'éprouvaient les stoïciens d'attirer à eux le peuple et les concessions qu'ils étaient prêts à lui faire dans l'espoir de le gagner, c'est la peine qu'ils se sont donnée pour accorder la philosophie avec les religions populaires.

On a fait remarquer avec raison que ce travail était rendu plus facile au stoïcisme par ses doctrines mêmes. Elles se résument, comme on sait, dans un panthéisme naturaliste[4] : « Nos amis, disait Sénèque, pensent qu'il n'y a dans la nature que deux principes : la matière et la cause. La matière est de soi inerte et ne peut rien produire sans recevoir du dehors une impulsion. La cause, c'est-à-dire la raison, donne une forme à la matière, la dirige comme elle veut, et tire d'elle les œuvres les plus variées[5]. » Cette cause qui anime le monde et le rend fécond, pour les stoïciens, c'est Dieu. Ils se le figurent d'ordinaire comme un feu subtil, ou plutôt, selon leurs expressions, « comme un feu artiste qui marche par une

1. Horace, *Sat.*, I, 3, 134. — 2. Hor., *Sat.*, II, 3, 35. — 3. Hor., *Sat.*, II, 7, 45. — 4. Voyez, sur ces doctrines des stoïciens, le travail de M. Ravaisson dans les *Mémoires de l'Acad. des Inscr.*, nouvelle série, XXI (1857), et Zeller, *Philos. der Griechen*, III, 1, 288 et sq. — 5. Sénèque, *Epist.*, 65, 2.

voie certaine à la production des choses[1] ». Ce feu, qui est le Dieu unique, ne peut pas se séparer de la matière ni rien produire sans elle, mais avec elle il produit tout. Il s'insinue dans toutes ses parties et les pénètre ; il circule à travers toute la nature « comme le miel court dans les cellules d'un rayon ». Il est l'âme de l'univers, et de lui découle partout la vie. C'est cette diffusion de l'âme universelle à travers le monde qui permet aux stoïciens de redescendre sans trop de peine des hauteurs de leurs spéculations aux religions du peuple, et de passer du monothéisme aux mille divinités de la fable. La première concession qu'ils font aux opinions communes est de donner à leur Dieu unique, à leur feu artiste, à leur âme du monde, le nom populaire de Jupiter. C'est donc Jupiter, c'est-à-dire, d'après une étymologie très-forcée, le principe de la vie[2], qui se répand dans tous les éléments pour les animer ; et ils ajoutent que la parcelle de Dieu que chacun d'eux contient donne naissance à un dieu différent. « La partie divine, disent-ils, qui pénètre la terre, est adorée sous le nom de Cérès ; celle qui pénètre la mer, sous le nom de Neptune, etc.[3]. » Voilà la porte ouverte au polythéisme, et successivement tous les dieux de la mythologie y passent. Ce sont d'abord le soleil et les astres : est-il possible de nier que la divinité soit présente dans ces grands corps célestes qui accomplissent leurs évolutions avec une si admirable régularité ? On croit ensuite la retrouver dans ce qui sert aux besoins de l'homme, comme le vin et le blé, « car tout ce qui est avantageux au genre humain révèle une bonté divine ». Ce principe admis, il est naturel d'appeler dieux aussi

1. Cic., *De nat. deor.*, II, 22 : *ignem artificiosum ad gignendum progredientem via.* — 2. Ils faisaient venir Ζεύς de ζῆν. — 3. Cic., *De nat. deor.*, II, 28 : *Deus pertinens per naturam cujusque rei, per terras Ceres, per maria Neptunus...*

les hommes qui passent pour avoir rendu d'importants services à leurs semblables, comme Castor, Pollux, Esculape ou Hercule. En réalité, leur âme était une émanation de l'âme universelle, et, comme ils dépassèrent tout le monde en courage ou en vertu, on peut penser qu'il y avait en eux plus de divin que chez les autres. Enfin il n'y a guère de raison de refuser les mêmes honneurs à ces abstractions divinisées, comme la Foi, la Liberté, la Concorde, la Victoire, « dont les effets, disaient les stoïciens, sont si puissants, qu'on ne saurait les comprendre si l'on n'admettait qu'il y a quelque Dieu en elles [1] ». C'est ainsi que, de complaisance en complaisance, ils arrivent à s'accommoder entièrement de toutes les croyances populaires.

Au fond, l'entente était loin d'être complète entre eux et le peuple. Sur un point très-grave ils différaient tout à fait de lui. Ces dieux divers, créés ainsi par la diffusion de l'âme universelle à travers le monde, ils les regardaient comme inférieurs au Dieu des dieux, comme ses serviteurs et ses ministres [2]. Ils disaient qu'ils ont commencé d'exister et qu'ils doivent finir, qu'ils se perdront un jour dans Jupiter, qui seul est immortel. C'est ce qu'ils exprimaient d'une autre façon quand ils enseignaient qu'à des époques déterminées Dieu absorbe la matière qui lui sert de substance, pour la tirer encore de lui-même et la créer de nouveau [3]. N'était-ce pas reconnaître que toutes ces divinités qu'on avait imaginées par complaisance pour les opinions de la foule n'étaient

1. Voyez, sur toutes ces créations successives de dieux, Cicéron, *De nat. deor.*, II, 15 et sq. — 2. Sénèque, *Fragm.*, 26. — 3. Diog. Laerte, VII, 137. A propos de cette opinion, Plutarque se fâche contre les stoïciens qui croient que Jupiter est entretenu et nourri par la mort des autres dieux (*Adversus stoicos*, p. 1075).

en réalité que des divisions établies arbitrairement dans la divinité unique, qu'elles n'avaient ni existence distincte ni personnalité véritable; que c'étaient, en un mot, comme dit Cicéron, des éléments de la nature, mais non des figures de dieux, *rerum naturas esse*, *non figuras deorum*[1]? Ce n'est pas ainsi que se les représentait le peuple. Il arrivait donc que le sage et la foule, en employant les mêmes mots, n'entendaient pas les mêmes choses; tandis que le dévot ordinaire, quand il priait Minerve ou Junon, croyait s'adresser à une personne divine ayant son existence propre et distincte, le stoïcien ne la regardait que comme une émanation de l'âme universelle et rendait hommage au Dieu unique dans une de ses fonctions particulières. La différence était grande, et l'accord qu'on avait voulu établir entre les doctrines des philosophes et les opinions populaires ne reposait que sur un malentendu. Mais les stoïciens semblaient faire beaucoup d'efforts pour qu'on l'oubliât. Dans la pratique, ils approuvent tous les préjugés, toutes les superstitions de la foule. Ils trouvent sage qu'on prenne les auspices, ils conseillent de consulter les oracles, ils donnent toute sorte d'arguments philosophiques pour légitimer la divination. Ils expliquent les légendes les plus absurdes par des allégories physiques: la mutilation de Cœlus, les malheurs de Saturne, la guerre des géants, la naissance de Minerve ou de Bacchus, toutes ces fables, qui affligeaient les esprits sérieux et faisaient sourire les incrédules, deviennent pleines de raison. Ils justifient tous les récits d'Homère qui indignaient Platon; les querelles des dieux dans l'Olympe, les injures qu'ils se disent, les combats qu'ils se livrent, leur paraissent des allusions ingénieuses à la nature et à ses lois, et ils mettent tant de bonne

1. Cic., *De nat. deor.*, III, 24.

volonté à rendre raison de tout, qu'ils finissent par découvrir un sens très-profond jusque dans l'inégalité des pieds de Vulcain [1]. On peut dire que rien ne les rebute et qu'ils sont prêts à tout accepter. Chrysippe, ayant aperçu à Samos une peinture peu décente qui représentait les amours de Jupiter et de Junon, loin d'en être scandalisé, prétendit y voir une allégorie de la matière qui reçoit en elle la raison séminale ou créatrice (λόγον σπερματικόν) pour devenir féconde [2]. Ces complaisances impatientaient ceux qui, comme Cicéron, trouvaient qu'on avait tort d'autoriser toutes les folies populaires, mais elles mettaient à l'aise beaucoup d'esprits modérés qui ne demandaient que d'avoir un prétexte pour conserver les croyances de leurs premières années.

Ce fut la raison qui donna partout tant de succès aux explications stoïciennes sur les dieux et leurs légendes; mais on avait de plus, à Rome, un motif particulier pour les bien accueillir. Il se trouvait que ces doctrines du stoïcisme et la religion primitive des Romains avaient des analogies singulières qui ont été fort remarquées par la critique moderne et n'avaient pas entièrement échappé aux savants de l'antiquité [3]. Nous avons dit de quelle façon les Romains des premiers temps se figuraient la divinité. Elle était restée pour eux une force vague et mystérieuse qu'ils croyaient entrevoir derrière tous les phénomènes de la nature. Ils l'adoraient isolément dans ses manifestations diverses, ce qui avait donné naissance à une multitude de dieux; mais ils répugnèrent longtemps à repré-

1. Il y en avait qui voyaient dans les trois têtes de Cerbère une allusion aux trois parties dans lesquelles les stoïciens divisaient la philosophie. Voyez, sur ces allégories physiques, Zeller, *Philos. der Griechen*, III, 1, 300 et sq. — 2. Orig., *Contra Cels.*, IV, 48. — 3. Sénèque, *Epist.*, 110, 1 : *memineris majores nostros, qui crediderunt, stoicos fuisse.*

senter ces dieux avec une forme précise, sous des traits distincts, et il semble, par le nom qu'ils leur donnent (*numina*), qu'ils n'ignoraient pas tout à fait que ce n'étaient que des actes différents d'une même volonté. Le Romain a un sentiment très-vif de la présence de la divinité dans le monde. Il ne peut traverser un bois touffu où de vieux chênes répandent une mystérieuse obscurité sans se sentir saisi d'une terreur religieuse et se dire : « Il y a quelque chose de divin ici, » *numen inest*[1] ! Il isole cette révélation particulière de la puissance divine qui remplit tout, et lui rend un culte ; mais, en l'adorant, il se garde bien de trop l'individualiser. S'il lui donne un nom, il l'appellera, pour ne pas se compromettre, *Sive deus sive dea* (que tu sois dieu ou déesse), ce qui ne préjuge rien, ou plus souvent le Génie, *Genius loci*. Le génie, c'est cette partie divine qui est en chaque chose, par laquelle elle existe (γίνομαι), et comme la vie circule partout dans le monde, il n'est rien qui n'ait son génie. Il y en a non-seulement pour la nature animée, les bois, les prés, les fontaines, les sites agréables ou sombres, mais aussi pour les êtres abstraits qui n'ont qu'une existence de raison, comme les royaumes, les provinces, les villes : on rend un culte, dans une ville, au génie des divers quartiers et des différentes associations ; on adore, dans une armée, le génie de la légion, de la cohorte et de la centurie. L'homme aussi a son génie, pour lequel il est plein d'égards (*indulgere genio*). Sous l'influence de

1. Ovide, *Fast.*, III, 295 :

> Lucus Aventino suberat niger ilicis umbra
> Quo poteras viso dicere : numen inest.

Ces mots, *numen inest*, paraissent avoir été une expression consacrée. On la retrouve chez Ovide (*Fast.*, v, 674) et dans Martial (*De spect.*, I, 33).

certaines doctrines philosophiques, on eut la pensée de faire du génie de chaque homme une sorte d'ange gardien qui le surveille et le dirige, et même on admit l'existence de deux de ces *démons,* l'un bon, l'autre mauvais, quand prévalut la croyance aux deux principes ; mais primitivement le génie d'un homme n'était pas un être en dehors de lui, c'était la partie spirituelle et divine de lui-même, son âme, selon Varron [1]. Horace prétend qu'il meurt avec nous [2] ; mais Horace est toujours resté un peu épicurien, malgré sa conversion. L'opinion générale croit que le génie, c'est-à-dire l'âme, survit au corps et que la mort en fait un dieu : ce qui suppose que ces vieilles religions avaient entrevu confusément que le corps est un principe de corruption, et que la parcelle divine qui est en nous, après s'en être dégagée, reprend sa pureté et revient à son origine. Les dieux aussi ont leur génie, et nous voyons, dans des inscriptions, que les dévots implorent le génie de Jupiter, de Junon, de Mars, d'Apollon, etc. [3]. C'est une croyance singulière, qu'on a expliquée de différentes manières et dont le sens paraît s'être perdu même dans l'antiquité ; ce qui me semble le plus naturel, c'est de supposer qu'à l'origine le génie devait avoir pour les dieux à peu près la même signification que pour l'homme. Peut-être les premiers Romains, qui ne tenaient pas autant que les Grecs à rapprocher d'eux la divinité, qui voulaient au contraire reculer le plus loin qu'ils le pouvaient de la terre et des hommes cette puissance mystérieuse qui était l'objet de leurs adorations, éprouvèrent-ils le besoin, après avoir imaginé des dieux, d'aller au delà, et de distinguer dans ces dieux qu'ils avaient faits une partie encore plus divine que le reste [4]. Toutes ces idées sur la

1. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 13. — 2. Horace, *Epist.*, II, 2, 187. — 3. Preller, *Römische Myth.*, p. 74. — 4. Le génie des dieux étant

présence de la divinité dans le monde où elle se mêle à tout, sur l'existence des génies qui représentent la partie spirituelle et divine de chaque chose, idées que je viens de préciser pour les faire comprendre, mais qui existaient confusément au fond des plus vieilles croyances des Romains, se rapprochaient déjà beaucoup des doctrines stoïciennes. On fit un pas de plus lorsqu'à une époque inconnue les théologiens imaginèrent de créer une sorte de génie universel dans lequel réside toute la vie de la nature et dont émanent tous les génies particuliers qui animent les choses et les hommes [1]. La ressemblance était dès lors complète, et Varron pouvait prétendre avec raison que ce génie n'était autre que l'âme du monde, c'est-à-dire le Dieu même des stoïciens.

Il n'est donc pas surprenant que les Romains aient fait un bon accueil à des doctrines qui s'accordaient si bien avec leurs plus anciennes croyances. Ce fut encore Ennius qui les leur fit connaître ; il traduisit en latin un ouvrage attribué à Épicharme, dans lequel elles étaient développées. Vers l'époque de Sylla, un savant italien, Q. Valerius de Sora, en fit l'objet d'un poëme dont nous avons conservé deux fragments curieux. Dans le premier, le poëte salue le Dieu suprême en ces termes : « Tout-puissant Jupiter, père et mère de la nature, Dieu des dieux, toi

ce qu'ils avaient de plus éthéré, de plus subtil, et par conséquent de plus mobile, on en vint à penser que c'est par le moyen de leurs génies qu'ils parcourent le monde, qu'ils visitent les sanctuaires où on les prie, pour accueillir les hommages de leurs adorateurs. Stace demande à Hercule de vouloir bien envoyer son génie dans un temple qu'on élève en son honneur : *Huc ades et genium templis nascentibus affer.* (*Silvæ*, III, 1, 18.)

1. Varron définissait ainsi ce génie universel : *Deus est qui propositus est ac vim habet omnium rerum gignendarum* (S. Aug., *De civ Dei*, VII, 13). La croyance à ce génie ne paraît pas être très-ancienne. Tite-Live dit à la vérité : *genio majores hostiæ cæsæ* (XXI, 62) ; mais il s'agit très-probablement ici du *genius populi romani*.

qui es seul et qui es tout [1]. » Dans l'autre, Jupiter s'adresse aux autres dieux et leur dit : « Habitants du ciel, qui êtes mes membres et mes parties, vous qui devez la naissance aux fonctions diverses dans lesquelles ma puissance unique a été divisée [2]. » Il était difficile de résumer en moins de mots toute la doctrine de l'école. Peu de temps après, Varron, dans le seizième livre de ses *Antiquités divines*, donna une exposition scientifique du système des stoïciens appliqué à la religion romaine. Il faisait voir, d'après eux et avec leurs arguments, que « Dieu est l'âme du monde, c'est-à-dire le principe animé qui se mêle à la masse de l'univers, qui la gouverne par le mouvement et la raison, » *anima motu ac ratione mundum gubernans* [3]. L'éther est le siége du principe vital, il y réside dans toute sa pureté. « Levez les yeux, dit un poëte, vers les espaces brillants du ciel : c'est ce que tout le monde invoque sous le nom de Jupiter [4]. » De là la vie se répand dans les divers éléments, les pénètre, les anime, et dans chacun d'eux la partie divine qu'ils contiennent a été appelée dieu. Prenant ensuite ces dieux l'un après l'autre, Varron cherchait à leur trouver une explication raisonnable en faisant voir qu'ils n'étaient

1. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 9 ·

> Jupiter omnipotens, rerum rex ipse deusque,
> Progenitor genitrixque, Deum Deus, unus et omnes

2. Serv., *Æn.*, IV, 638. Le nom de l'auteur de ces vers n'est pas cité dans Servius, mais c'est avec la plus grande vraisemblance qu'on les attribue à Valerius. Les voici :

> Cœlicolæ, mea membra, dei, quos nostra potestas
> Officiis divisa facit.

3. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 6. — 4. Ennius, *Thyestes*, 7 (p. 48, édit. Ribbeck) : *Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem.*

que la personnification des phénomènes de la nature ou des divers éléments du monde. Il n'est pas douteux qu'à partir de ce moment et pendant toute la durée de l'empire, l'explication donnée par les stoïciens de la mythologie n'ait joui d'un grand crédit dans la société intelligente de Rome; il suffit, pour en être certain, de voir avec quelle ardeur les Pères de l'Église l'ont combattue. Ils ne peuvent lui pardonner « de jeter un voile décent sur toutes ces fables, et, à la faveur de ces prétendues explications naturelles, d'atténuer l'invincible répugnance qu'elles soulèvent dans l'âme humaine[1] ». Ces reproches qu'ils lui adressent nous font connaître le genre de services qu'elle a pu rendre. Elle rassurait les consciences alarmées, et en trouvant quelque raison plausible d'accepter les vieilles légendes et les anciens dieux, elle rattachait à la religion populaire les classes éclairées, qui étaient toujours prêtes à s'en éloigner.

1. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 5 : *Interpretationes physicas audiamus, quibus turpitudinem miserrimi erroris velut altioris doctrinæ specie colorare videntur.* Ce serait un sujet d'étude fort intéressant que de chercher le profit qu'ont tiré les Pères de l'Église de ces interprétations de la mythologie ancienne. Naturellement ils se servent beaucoup du système d'Évhémère et sont fort heureux de prouver aux païens par le témoignage de leurs propres savants qu'ils n'adorent que des hommes. Quant à l'explication stoïcienne qu'ils ont beaucoup combattue, on a soupçonné qu'elle n'a pas été sans influence sur leur propre théologie. N'est-ce pas en partie de là que leur est venu ce goût, qui est si fréquent chez Origène et les Pères grecs, de tout interpréter subtilement et de chercher dans tous les récits des livres saints un sens allégorique? Il est curieux de remarquer que, dans les écoles chrétiennes et païennes du même siècle, on se livrait aux mêmes travaux et l'on étudiait l'antiquité dans le même esprit.

III

La théologie platonicienne. — En quoi elle se distingue de celle des autres écoles. — Doctrines d'Apulée, qui la popularise à Rome. — Les démons. — Comment leur intervention permet d'accepter et d'expliquer toutes les fables de la mythologie. — Les Pères de l'Église acceptent les données principales de la théologie platonicienne.

Le système stoïcien ne devait pas être le dernier terme de la théologie païenne. Il fallait qu'elle se mît tout à fait en rapport avec l'esprit qui animait la philosophie au IIe siècle. Quelques concessions que le stoïcisme eût faites aux religions populaires, l'opinion publique ne s'en contentait pas. Elle demandait encore davantage, et c'est pour la satisfaire que prit naissance une école nouvelle de théologie qui se donnait pour platonicienne.

Cette école différait assez sensiblement de celles qui l'avaient précédée. Les stoïciens semblaient éprouver parfois quelque honte de leurs complaisances pour les opinions de la foule. Il leur arrivait de prononcer des jugements sévères sur ces légendes qu'ils essayaient d'expliquer. Tout en y trouvant au fond un sens assez raisonnable, ils les appelaient des fables impies[1]; ils avouaient, quand on les pressait dans la discussion, que c'étaient des sottises de poëtes[2] et des contes de vieilles femmes[3]. La nouvelle école n'avait pas ces scrupules. Plutarque, qui en est un des maîtres, est d'avis que toutes les légendes reproduisent la vérité « comme l'arc-

1. Cic., *De nat. deor.*, II, 24 : *physica ratio non inelegans inclusa est in impias fabulas.* — 2. Sénèque, *Fragm.*, 26 : *ineptiæ poetarum.* — 3. Cic., *De nat. deor.*, II, 28 : *superstitiones pœne aniles.*

en-ciel réfléchit les couleurs du soleil », qu'on doit en rendre raison « saintement et philosophiquement [1] », et il tient encore plus, dans les explications qu'il en donne, à être saint qu'à être philosophe. Il prétend que les Égyptiens eux-mêmes, qui passent pour les plus superstitieux des hommes, « n'ont rien introduit dans leurs cérémonies religieuses qui soit contraire au bon sens, rien de fabuleux, rien qui prenne sa source dans la superstition; elles ont toutes des raison de morale ou d'utilité, ou bien elles rappellent des traits intéressants d'histoire, ou enfin elles ont rapport à quelque phénomène de la nature [2] ». Le culte même qu'ils rendent aux animaux n'est pas si ridicule qu'on le croit : le bœuf et l'ichneumon sont des bêtes fort utiles; le chat, l'ibis, le crocodile, ont des ressemblances lointaines et obscures avec les dieux, et il est naturel qu'on adore en eux la divinité qu'ils représentent [3].

Une autre différence sépare les nouveaux théologiens de ceux de l'école stoïcienne. Ces derniers s'en tenaient généralement à l'interprétation des fables de l'ancien culte; ils partaient des récits d'Hésiode et d'Homère et ne s'en éloignaient pas volontiers. Les autres, venus en un temps où les religions étrangères s'étaient librement établies à Rome et dans la Grèce, témoignaient beaucoup de goût pour elles et s'en occupaient avec plus d'empressement encore que des vieilles mythologies nationales, dont le crédit était fort diminué. L'Égypte était pour eux « une terre sainte et comme le temple de l'univers [4] »; ils avaient une grande vénération pour tous les cultes de

1. Plutarque, *De Iside*, p. 355 : ὁσίως καὶ φιλοσόφως. Si cet ouvrage n'est pas de Plutarque même, comme on le croit, il est d'un de ses disciples, et contient les doctrines de l'école. — 2. Plut., *De Iside*, p. 353. — 3. Plut., *De Iside*, p. 380. — 4. Apulée, *Hermes*, 24.

l'extrême Orient : ils vantaient la sagesse des Chaldéens, ils s'appuyaient sur les opinions de Zoroastre, les gymnosophistes de l'Inde leur semblaient les gens les plus vertueux du monde [1], et ils ne pouvaient se lasser d'admirer les Brachmanes, qui ont obtenu du ciel la faveur de s'élever en l'air de deux coudées [2]. Pour être sûrs de mieux connaître ces religions lointaines, ils allaient les étudier dans les pays où elles florissaient. Tandis que les philosophes stoïciens voyageaient surtout dans les livres, eux couraient le monde, visitant les temples, assistant aux cérémonies sacrées et recueillant les fables que leur racontaient les prêtres. C'est ce que faisait Apulée dans sa vie errante. Cléombrote de Lacédémone avait parcouru l'Égypte et les bords de la mer Rouge, « non pour faire le commerce, car il était riche, mais pour rassembler les éléments de ses études théologiques [3]. » Les stoïciens, qui étaient des raisonneurs acharnés, ne demandaient leur science religieuse, comme toutes les autres connaissances, qu'à la réflexion et à la dialectique ; les platoniciens pensaient qu'on n'arrive pas à connaître la divinité sans le secours des dieux. Il faut donc les prier humblement « de nous donner l'intelligence d'eux-mêmes [4] ». Ils l'accordent surtout à ceux « qui persévèrent dans une vie sobre, éloignée des plaisirs des sens, qui s'exercent dans les temples à ces pratiques sévères, à ces abstinences rigoureuses dont la fin est la connaissance du premier et souverain être que l'esprit seul peut comprendre ». Ceux qui l'ont ainsi obtenue, Plutarque ne les appelle pas des philosophes ; il leur donne le nom qui leur convient le mieux : ce sont « les initiés de la science divine [5] ».

1. Apulée, *Florides*, 1, 6. — 2. Philostrate, *Vita Apoll.*, III, 15. — 3. Plutarque, *De defectu orac.*, p. 410. — 4. *De Iside*, p. 351. — 5. *De Iside*, p. 351 : Τοῖς τελουμένοις θειώσεως.

Des gens qui apportaient des dispositions pareilles aux études religieuses ne pouvaient pas être entièrement satisfaits des interprétations qu'on avait données jusque-là de la mythologie. L'évhémérisme les indignait; ils ne tarissaient pas de colère contre ces philosophes « qui essayent d'éteindre et d'arracher des esprits cette foi vive empreinte dans tous les hommes dès leur enfance et déclarent la guerre à toute l'antiquité [1] ». Quoique le système imaginé par les stoïciens servît les religions populaires, ils ne l'acceptaient pas non plus sans réserve. A propos d'une de ces allégories singulières dans lesquelles se complaisait Chrysippe, Plutarque ne peut retenir sa mauvaise humeur. « Vous voyez, dit-il, en quel abîme d'impiété nous tombons si nous faisons des dieux nos passions, nos facultés, nos vertus [2] ! » Ils en voulaient aux stoïciens de n'avoir pas créé des divinités assez personnelles, assez vivantes. Ils trouvaient sans doute que le dévot reste froid en présence de ces dieux qui ont commencé et qui doivent finir, qui ne sont qu'une émanation de l'âme universelle et ne paraissent pas avoir d'existence propre. Ce n'est pas ce qui arrive chez eux, et il faut avouer que la théologie de Platon, avec les changements qu'ils lui firent subir et l'importance qu'ils donnèrent aux êtres divins, intermédiaires entre l'homme et Dieu, était bien plus favorable à la dévotion.

Ce système fut popularisé chez les Romains par Apulée [3]. Voici en quelques mots de quelle façon il l'expose. Au-dessus de tout il place le Dieu suprême, celui du *Timée*

1. *De Iside*, p. 359. — 2. *Amatorius*, p. 757. — 3. Parmi les philosophes qui enseignèrent aux Romains cette doctrine, je crois qu'il faut ranger ce Cornelius Labeo, dont le temps est ignoré, mais qui paraît avoir été postérieur au Christianisme. S. Augustin le place parmi les *dæmonicolæ* (*De civ. Dei*, IX, 19), et il dit que c'était un des théologiens les plus importants de Rome (II, 11).

de Platon, « le Dieu unique et solitaire, qui est tout esprit, qui vit hors du monde, le père et l'architecte de ce divin univers [1] ». Il est tellement au-dessus de nous qu'il nous est presque impossible de nous en faire une idée. La parole est impuissante à le décrire, l'intelligence ne peut arriver à le comprendre ; « c'est à peine si les plus sages, ceux qui savent le mieux par un effort d'esprit se délivrer de leur corps, ont pu le saisir un instant, comme on aperçoit au passage un éclair rapide qui sillonne des nuages obscurs [2] ». Au-dessous de lui sont les dieux inférieurs, ses ministres, ses serviteurs, « ses satrapes ». Apulée ne nous dit pas comment il accorde leur existence avec l'unité divine qu'il vient d'affirmer. Il les partage en deux catégories. D'abord le soleil et les astres, qui, étant visibles, sont adorés chez tous les peuples : « Est-il quelqu'un, dit Apulée, parmi les Grecs et les Barbares, qui hésite à proclamer leur divinité [3] ? » Ensuite les dieux de la mythologie, Jupiter, Junon, etc., qui échappent à nos regards et ne nous sont connus que par leurs bienfaits. Les uns et les autres sont de purs esprits, qui existent de toute éternité et doivent durer toujours. Comme ils jouissent du bonheur parfait, ils n'éprouvent le besoin de communiquer avec personne. Leur dignité même les éloigne de nous, et leur nature spirituelle leur rend difficile tout contact avec des corps mortels. Entre eux et l'homme il n'y a donc pas de rapport possible, et rien ne comble le vide qui sépare la terre du ciel. Cette pensée arrache au philosophe un véritable cri de désespoir. « Ainsi, dit-il, se trouverait brisé le lien qui unit toute la nature ! D'un côté l'homme, de l'autre Dieu, et entre eux un abîme !... Que deviendront les hommes, si

1. Apulée, *De dogm. Plat.*, I, 11. — 2. *De deo Socr.*, 3. — 3. *De deo Socr.*, 2.

les dieux immortels les repoussent, s'ils les tiennent en exil dans cet enfer de la terre, s'ils leur refusent tout accès auprès d'eux ; si, moins heureux que les troupeaux de moutons, de chevaux ou de bœufs qui ont leurs bergers et leurs chefs, nous n'avons pas un seul habitant de l'Olympe qui vienne nous visiter pour calmer les violents, guérir les malades, secourir les malheureux. C'en est donc fait ! il ne faut plus espérer qu'un dieu s'occupe des affaires humaines ! Et vers qui désormais s'élèveront mes prières ? A qui adresser mes vœux ? Pour qui sacrifier mes victimes ? Qui sera mon secours dans mes souffrances, mon confident dans mes prospérités ? Qui appellerai-je à mon aide dans mes infortunes [1] ? » C'est donc le premier besoin d'une nature religieuse de trouver des intermédiaires entre elle et Dieu ; pour Apulée et son école, cet office important est rempli par les *démons*. « Il y a des puissances divines, dit-il, qui résident entre l'éther et la terre et en occupent l'intervalle ; elles le traversent sans cesse, portant aux dieux nos supplications et nous rapportant leurs bienfaits. Ce sont des interprètes et des messagers par lesquels le ciel et la terre communiquent ensemble [2]. » Ces démons, qui devaient leur naissance à l'imagination de Platon, la nouvelle école platonicienne prit plaisir à en augmenter le nombre et à en accroître l'importance ; ils devinrent à la fin le pivot sur lequel tout le système reposa. Plutarque, quand il parle d'eux, va bien plus loin que Platon, et Apulée ajoute encore à ce qu'avait dit Plutarque. Il accorde aux démons l'immortalité comme aux dieux [3] ; Plutarque, au contraire, croit qu'ils meurent, et l'on connaît le récit dramatique qu'il a fait de la mort du grand Pan. Apulée pense aussi qu'on peut les voir ; il raconte que les pythagoriciens

1. *De deo Socr.*, 5 — 2. *De deo Socr.*, 6. — 3. *De deo Socr.*, 13.

s'étonnaient beaucoup quand quelqu'un leur disait qu'il n'avait jamais rencontré de démon[1]. Ce n'était pas l'opinion de Plutarque, qui affirme que Socrate n'a jamais vu le sien, et qu'il n'a fait que l'entendre[2]; mais Apulée était en toute occasion bien plus crédule et bien plus dévot que ses devanciers.

Ce qui nous importe surtout, c'est de savoir comment Apulée et Plutarque se servaient des démons pour rendre raison des religions populaires. Les stoïciens dénaturaient les légendes en les interprétant; les platoniciens les acceptaient sans y rien changer et la plupart du temps avec le sens que leur donnait le peuple. Voici le biais qu'ils prenaient pour conserver tous les récits fabuleux qu'on faisait des dieux sans trop porter atteinte à leur dignité. Il est certain, disaient-ils, que les dieux, étant au-dessus de la condition humaine, ne sont accessibles à aucune des passions qui troublent le cœur de l'homme. Ils ne connaissent ni la joie, ni la douleur, ni la colère, ni la pitié, ni la haine, ni l'amour ; « toutes ces tempêtes sont bannies de leur paisible séjour[3] ». On se trompe quand on vient nous dire qu'ils ont aimé ou haï quelqu'un ; ce n'est pas d'eux qu'on veut parler, on leur attribue des actions ou des sentiments qui appartiennent à leurs démons; car chacun d'eux possède un démon particulier, qui lui est attaché et qui prend plaisir à porter son nom[4]. C'est ainsi que la théologie platonicienne n'hésite pas pour sauver l'honneur des dieux à sacrifier les démons. Comme ils tiennent de Dieu et de l'homme, on peut supposer chez eux une partie des imperfections

1. *De deo Socr.*, 20. — 2. Plut., *De genio Socr.*, p. 588. — 3. *De deo Socr.*, 12. – 4. Plutarque, *De defectu orac.*, p. 421 : « Chaque démon est attaché à un dieu, et comme il tient de lui son pouvoir, il aime à être appelé de son nom. »

qu'on remarque chez nous. Il y en a de meilleurs et de moins bons; il s'en trouve même dans le nombre de tout à fait méchants. Ils sont susceptibles de se mettre en colère et de se calmer; la négligence ou le mépris les irritent, on s'attire leur faveur par des prières et des offrandes. De là la nécessité des pratiques religieuses, qu'on ne saurait rendre trop fréquentes. Dans ces hommages qu'ils réclament, ils apportent les caprices les plus singuliers. « Les uns veulent être honorés la nuit, les autres le jour; ici ils demandent des fêtes gaies, là des cérémonies tristes. On honore les divinités de l'Égypte par des lamentations, celles de la Grèce par des danses, celles des barbares par le bruit des trompettes et des cymbales », et l'on a raison de le faire, si l'on est sûr par ce moyen de les contenter. D'où cette conclusion « qu'il faut obéir aux prescriptions des divers cultes[1] », et voilà toutes les religions autorisées par la théologie, comme elles étaient tolérées dans l'État. L'intervention des démons fournit encore aux platoniciens un moyen commode d'expliquer la Providence. Dieu n'est pas seulement le créateur du monde, il en est aussi le conservateur[2]. Mais comment s'y prend-il pour le conserver? Il paraît plus juste et plus convenable aux platoniciens de penser que ce pouvoir souverain, « enfermé dans les palais des cieux », ne s'abaisse pas à se mêler directement aux affaires de ce monde et à s'occuper des intérêts particuliers et mesquins de chaque homme. « Il ne convient pas que celui qui a la puissance d'un maître remplisse l'office d'un serviteur[3]. » Il s'en décharge sur les démons. C'est grâce à eux que l'action divine pénètre partout; les plus

1. *De deo Socr.*, 14 : *unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est.* — 2. *De mundo*, 24 : *sospitator et genitor.* — 3. *De mundo*, 25.

petites choses comme les plus grandes s'accomplissent par leur intermédiaire. « Chacun d'eux a ses fonctions : celui-ci envoie les songes, celui-là dirige le vol des oiseaux ou les coups de la foudre, un autre place dans le foie des victimes ces indices qui font prévoir l'avenir. » Ils inspirent les devins, ils préparent les présages, ils font réussir les prodiges des magiciens[1]. Aussi Apulée, qui le sait, déclare-t-il qu'il ajoute foi à tous ces miracles. Il ne doute pas de la science infaillible des augures, il accepte les prédictions de la sibylle; il fait profession de croire à toutes les fables qu'on raconte des temps passés, à la flamme qui brillait autour des cheveux de Servius sans les consumer, à l'aigle qui planait sur la tête de Tarquin l'ancien lorsqu'il est entré à Rome, à l'augure Attus Navius qui partagea un jour une pierre avec un rasoir, etc. Tous ces prodiges lui semblent aisés à croire et faciles à expliquer, quand on se persuade qu'ils sont l'œuvre des démons.

Cette façon de personnifier la Providence dans une foule innombrable d'êtres divins qui entourent l'homme à tout moment, toujours prêts à venir à son aide, à lui dévoiler l'avenir, à s'enquérir de ses besoins et de ses désirs pour les porter à Dieu, était singulièrement propre à exciter la dévotion. Combien les prières devenaient plus ardentes quand on se savait écouté de plus près! Quelle émotion causait à l'âme pieuse la pensée qu'elle communiquait sans cesse avec Dieu par des intermédiaires vivants! Ajoutons que les platoniciens, pour rendre leur doctrine plus populaire à Rome, cherchèrent à l'approprier aux anciennes croyances du pays; et il ne leur fut pas difficile d'y parvenir. Apulée se demande quelque part s'il n'est pas permis de donner aux démons le nom

1. Voyez tout le chapitre 6 du *De deo Socratis*.

latin de *génies*[1] : il y avait en effet beaucoup de rapport entre tous ces petits dieux de la mythologie populaire de Rome, lares, génies, mânes, que Varron plaçait dans les airs, entre la sphère de la lune et la région des orages[2], et les êtres divins imaginés par Platon pour combler la distance entre le ciel et la terre. La nouvelle doctrine se trouva donc profiter du respect qu'inspirait la religion ancienne; de son côté, l'ancienne religion n'a pas dû se mal trouver d'être ainsi rajeunie par la philosophie. Ce qui est sûr, c'est que la dévotion aux génies ou démons avait pris une grande importance à la fin de l'empire, et que ce fut une de celles que le Christianisme eut le plus de peine à déraciner. Il fallut faire une loi tout exprès pour la défendre. « Que personne, dit l'empereur Théodose, ne s'avise d'allumer des lampes en l'honneur des lares, d'offrir du vin aux génies, de l'encens aux pénates, ou de suspendre des couronnes à leurs autels[3]. » Ce qui achève de prouver la popularité dont jouissait alors chez les païens la croyance aux démons, c'est qu'elle s'est imposée, même aux ennemis du paganisme. Les Pères de l'Église n'ont pas hésité à l'accepter; ils n'y ont fait qu'une modification, très-grave à la vérité : tandis que les disciples de Platon regardent les démons comme des êtres en général secourables et bons, ce sont toujours pour les Pères des esprits méchants auxquels Dieu permet de tromper les hommes. Mais cette réserve faite, ils ne songent pas à mettre en doute leur existence ou à contester leur pouvoir. Ils expliquent par eux toute la religion païenne, ainsi que le faisaient déjà les platoniciens.

1. *De deo Socr.*, 15. Cicéron fait déjà le même rapprochement (*Timæus*, II). — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 6. — 3. Code Théod. XVI, 10, 12.

Il n'y a sur ce point aucune différence entre Tertullien et Apulée ; ils s'expriment tout à fait dans les mêmes termes. Tous les deux croient fermement à toutes les prédictions des devins et acceptent tous les miracles. Tertullien ne doute pas que la vestale Claudia n'ait porté de l'eau dans un crible [1], comme Apulée était convaincu que le rasoir de l'augure Navius avait coupé une pierre en deux : ce sont les démons qui ont accompli ces tours de force. « Ils se cachent, disait saint Cyprien, dans les statues et les images des dieux, ils inspirent les devins, ils animent les fibres des victimes, ils dirigent le vol des oiseaux, ils préparent les sorts, ils font parler les oracles, ils envoient les songes qui troublent nos nuits [2]. » C'est tout à fait de la même façon que se les figurait Apulée [3].

Avec Apulée, la philosophie romaine est arrivée au dernier terme de l'évolution que nous avons voulu étudier. Partie d'une hostilité déclarée contre la religion, nous l'avons vue s'en rapprocher peu à peu jusqu'à se confondre tout à fait avec elle. Au IIe siècle, leur rôle est presque semblable. La philosophie devait produire à ce moment dans les classes élevées à peu près les mêmes effets que les cultes orientaux chez le peuple : elle trouvait des raisons pour autoriser toutes les superstitions populaires; par la façon dont elle se représentait la divinité, elle excitait le besoin de croire et de prier, elle enflammait la dévotion. Ainsi de tous les côtés les âmes recevaient les mêmes impulsions,

1. Tertull., *Apolog.*, 22. — 2. S. Cyprien, *De idol. vanitate*, 7. — 3. Voyez *De deo Socratis*, 6. Cette opinion, exprimée par S. Cyprien et les autres Pères de l'Église, que les démons habitent dans les statues des dieux, se retrouve dans un ouvrage attribué à Apulée et certainement antérieur à S. Augustin (*Hermes*, 37).

et l'on dirait vraiment que les philosophes et les prêtres, si longtemps ennemis, s'étaient alors entendus pour préparer cette société sur laquelle ils avaient pris tant d'empire à bien accueillir un grand mouvement religieux.

LIVRE TROISIÈME

LA SOCIÉTÉ ROMAINE DU TEMPS DES ANTONINS

LIVRE TROISIÈME

LA SOCIÉTÉ ROMAINE DU TEMPS DES ANTONINS

CHAPITRE PREMIER

LES CLASSES ÉLEVÉES

I

Jugements contradictoires que les écrivains de cette époque portent sur leurs contemporains. — Difficulté qu'on éprouve à apprécier son temps. — Opinion de Juvénal. — Ce qui doit la rendre suspecte. — Opinion de Pline le jeune. — Pourquoi il convient de la préférer.

Nous venons d'étudier le grand travail poursuivi pendant près de deux siècles par la philosophie et les cultes étrangers; si nous voulons apprécier quelles en furent les conséquences, il nous faut essayer de connaître l'état religieux et moral de la société des Antonins. C'est une étude qui, de toute manière, sollicite notre attention; n'oublions pas que cette société est celle où s'est implanté le Christianisme, et qu'il n'y a rien de plus important que de savoir sur quel fond il a germé et dans quel milieu il a grandi.

Nous commencerons naturellement par les classes élevées : elles sont partout ce qui frappe d'abord les regards. Comme on a les yeux sur elles de tous les côtés, et que, même dans les rangs inférieurs, on cherche à imiter les

exemples qu'elles donnent, elles finissent presque toujours par régler les mœurs publiques; en sorte qu'on n'a pas tout à fait tort quand on juge d'après elles l'état moral d'un pays. Elles ont de plus cet avantage que, même de loin, il nous est plus facile de les connaître. Elles laissent de leur façon de vivre et de penser des témoignages qui leur survivent et qu'il est aisé de consulter. Les lettres s'adressant surtout aux lettrés, et les lettrés n'étant guère nombreux que parmi les oisifs et les riches, il s'ensuit que la littérature est d'ordinaire le tableau des classes élevées, qu'elle en décrit les mœurs, qu'elle en reproduit les opinions, et qu'il est naturel qu'on veuille les juger d'après elle. Mais ici un grave embarras se présente : les écrivains contemporains ne s'accordent pas toujours sur la façon d'apprécier leur temps; ils nous en tracent souvent des images très-différentes : où l'un ne trouve qu'à blâmer, l'autre admire sans réserve, et il n'est pas facile de se prononcer entre ces affirmations contraires. C'est précisément ce qui nous arrive pour l'époque que nous allons étudier. La plupart des écrivains qui vivaient alors traitent leur temps avec bienveillance. Ce n'est pas seulement dans les harangues officielles, sur les monuments ou les médailles, qu'il est question du bonheur public (*felicitas temporum*); les historiens, les littérateurs de toute sorte ne parlent pas autrement : c'est le siècle des Antonins, et, quand ils songent aux empereurs qui ont précédé, ils se félicitent de vivre sous un Trajan ou sous un Marc-Aurèle. Ils ne sont guère contredits que par l'un d'entre eux ; mais celui-là, pour leur malheur, se trouve avoir une voix plus retentissante que tous les autres ; il est si violent, si emporté, il s'exprime avec tant de passion, qu'il finit par communiquer ses sentiments à ceux qui l'écoutent. L'embarras est grand quand on veut

savoir à quoi s'en tenir : comment se décider entre tous ces écrivains qui parlent de leur époque comme d'un siècle fortuné [1], et Juvénal qui déclare « qu'on est arrivé à l'apogée du vice et que la postérité n'y pourra rien ajouter [2] » ?

Commençons d'abord par reconnaître que cette contradiction n'est pas tout à fait aussi surprenante qu'elle le paraît. Pour comprendre que Juvénal ait eu de son siècle une autre opinion que ses contemporains, nous n'avons qu'à songer à la difficulté que nous éprouvons nous-mêmes à nous mettre d'accord sur le nôtre. Chacun juge son temps à sa manière, d'après son âge, ses relations ou son humeur. Nous sommes naturellement portés à l'estimer quand il nous estime, et nous lui devenons sévères sans le vouloir s'il ne fait pas de nous le cas que nous croyons mériter. Écartons, si l'on veut, toutes ces chances d'erreur ; supposons un homme comme il n'y en a pas, sans parti pris et sans passion, résolu à chercher la vérité et à la dire ; comment fera-t-il pour la trouver ? Il affirme que son siècle est vertueux ou corrompu : qu'en peut-il savoir ? A quelle profondeur ont pénétré ses recherches ? Sur quel espace se sont-elles étendues ? Et d'abord qu'appelle-t-il son siècle ? Par ce mot, on entend d'ordinaire la réunion de quelques personnes qui sont en possession d'attirer les yeux de la foule, qui posent devant elle et qu l'amusent par les spectacles qu'elles lui donnent. Ce que Mme de Sévigné appelait « toute la France », c'était tout au plus un millier de grands seigneurs. Au delà de ce monde restreint, rien n'existait plus pour elle,

1. *Beatissimi sæculi ortu.* Tacite, *Agric.*, 3. — 2. Juvénal, I, 147. Cette satire, comme presque toutes les autres, a été écrite sous Trajan ; c'est bien contre l'époque des Antonins que Juvénal fait entendre ces accusations passionnées, et non pas, comme on l'a dit, contre Domitien et son temps. (Voyez Borghesi, *Œuvres*, V, p. 509.)

et c'est sur lui seul qu'elle jugeait son temps. « Toute la France » était galante pendant le règne de la Vallière et de Montespan, « toute la France » devint dévote quand le vieux roi se fut réduit aux sévères amours de Mme de Maintenon. Nous apprécions nos contemporains comme Mme de Sévigné traitait les siens, et nos jugements ne sont pas mieux motivés. Quand on veut connaître les mœurs du temps, on se contente d'observer ces quelques personnes qui font la mode et l'opinion ; c'est uniquement d'eux que s'occupent le roman et le théâtre, et les bonnes gens qui vont écouter aujourd'hui avec tant de plaisir les comédies en renom ne se doutent guère que la postérité les jugera d'après les pièces qu'ils applaudissent, qu'on établira doctement dans quelques siècles qu'il n'y avait chez nous ni financier honnête, ni femme vertueuse, ni ménages unis, parce qu'il a plu à nos auteurs dramatiques de ne représenter jamais que des escroqueries et des adultères. C'est justice, après tout ; nos appréciations du passé ne sont pas plus légitimes, et l'on nous jugera tout à fait comme nous jugeons les autres.

A la vérité, Juvénal est un moraliste ; et, si l'on est assez disposé à penser que le roman et le théâtre nous présentent trop souvent des images de fantaisie, les moralistes inspirent plus de confiance. Ce sont d'ordinaire des gens graves et consciencieux ; on suppose qu'ils doivent être exacts, qu'ils cherchent la vérité et qu'ils la disent ; aussi se fie-t-on volontiers à leur témoignage. Je ne les crois pas pourtant infaillibles. Leur bonne volonté ne les met pas à l'abri des erreurs, et malheureusement les plus honnêtes sont quelquefois ceux qui peuvent le plus nous tromper. Quand on veut faire la morale à son temps, il convient d'être rigoureux, et, pour être sûr que les coups portent, il n'est pas mauvais de frapper fort. Ne risquons-

nous pas d'être injustes, si nous prenons tous ces reproches à la lettre? Ce n'est pas toujours dans les siècles les plus mauvais que les moralistes sont le plus nombreux et paraissent le plus mécontents; une société s'accuse souvent avec plus de sévérité quand elle est plus scrupuleuse et que le sentiment moral est plus exigeant chez elle. C'est quelque chose que de se gronder, même quand on ne se corrige pas, et le dernier degré de la corruption est de n'en avoir pas conscience. Il peut donc se faire que des époques qui se maltraitent beaucoup elles-mêmes, et dont nous avons une mauvaise opinion, parce que nous nous fions à leurs aveux, soient en réalité beaucoup plus honnêtes que celles qui ne voient pas leurs fautes ou qui n'en disent rien. De plus, les moralistes ont l'habitude d'apprécier leur temps plutôt d'après le mal que d'après le bien qui s'y trouve. Le bien passe ordinairement inaperçu : on ne songe pas à s'étonner d'un honnête homme ou d'un bon ménage qu'on rencontre, il n'y a rien là qui éveille la curiosité. Au contraire, un procès immoral, un crime éclatant, attirent les regards précisément parce qu'ils sont plus rares. Un seul scandale dont on parle longtemps n'a pas de peine à détruire l'effet de cent familles honnêtes et prosaïques dont on n'a jamais rien dit. C'est ainsi que, même quand le mal est l'exception, il paraît la règle. Cette illusion, dont la plupart des moralistes sont victimes, a souvent trompé Juvénal. La manière dont il procède dans les tableaux qu'il trace de son époque est toujours la même : il n'invente pas les types qu'il met sous nos yeux ; ses caractères sont des portraits ; il part d'une anecdote réelle, d'un fait précis et particulier, et les généralise. Eppia vient de quitter son mari, un sénateur, un consulaire : elle abandonne son pays et ses enfants pour suivre jusqu'en Égypte un gladiateur qu'elle aime : n'est-ce pas la preuve que

toutes les femmes de Rome ont la passion des gens de théâtre? « L'épouse que tu prends, c'est le joueur de lyre Echion, c'est Glaphyrus ou Ambrosius, le joueur de flûte, qui la rendra mère[1]. » Une femme du meilleur monde, Pontia, égarée par un amour insensé, tue ses deux fils pour enrichir son amant. L'affaire fait grand bruit, comme on pense, et pendant plusieurs semaines on ne parle pas d'autre chose à Rome. Juvénal en conclut que tous les enfants sont en danger d'être tués par leur mère. « Veillez sur vos jours, leur dit-il; faites attention à ce que vous mangez : un poison peut se cacher dans ce mets exquis que vous présentent des mains maternelles. Faites goûter tous les morceaux qu'on vous apporte, et que votre vieux serviteur fasse l'essai de vos coupes[2]. » N'est-ce pas ainsi que raisonnent encore aujourd'hui d'honnêtes gens qui vivent loin du monde et n'ont de rapport avec lui que par ces scandales éclatants qui transpirent de temps à autre et occupent les curieux? Ils ne connaissent que les fautes ou les crimes, c'est-à-dire l'extraordinaire et l'exception, et ils se figurent de bonne foi que tout ressemble à ce qu'ils connaissent.

Heureusement les exagérations de Juvénal se trahissent par leur excès même. En supposant qu'il ait toujours été sincère, et je ne vois pas de raison d'en douter, il avait des défauts qui ne lui permettaient guère de juger équitablement ses contemporains. La nature l'avait créé fougueux, emporté, incapable de mesure et de modération. Il est probable que les misères d'une vie obscure et déclassée, les mécomptes de l'ambition trompée, de cruelles blessures d'amour-propre, le sentiment profond de sa valeur et le spectacle amer de l'indifférence publique, concoururent à aigrir encore cette âme violente. Quand,

1. Juvénal, VI, 76. — 2. Juvénal, VI, 629.

vers le milieu de sa vie, il se fit satirique, la colère, les rancunes, les jalousies remplissaient son cœur; tous ces sentiments, qu'il ne pouvait pas contenir, débordèrent ensemble. « Puis-je vous peindre, nous dit-il, quelle fureur brûle mon foie desséché[1] ? » Aussi tout lui sert-il de prétexte à s'emporter. A propos de tout « il mêle le ciel et la terre[2] » ; il lui est impossible de se maîtriser. Il ne se donne pas le loisir de rentrer chez lui, il faut qu'il écrive où il se trouve, sur la borne même du carrefour, et, sans plus attendre, il remplit ses larges tablettes[3]. Sa fureur, qui va du premier coup à l'extrême, ne connaît pas de degrés. Il n'a pas, comme le veut Horace, un fouet pour les vices, et seulement des verges pour les défauts[4]; il se sert toujours du fouet et frappe en aveugle de tous les côtés. Il attaque du même ton un gourmand qui a payé un surmulet 200 000 sesterces, un vaniteux qui a la fantaisie de plaider en robe de soie, et des voleurs ou des assassins de profession. Il est tout aussi agacé quand il rencontre la litière neuve de l'obèse avocat Mathon, toute pleine de son importance, que lorsqu'il trouve sur son chemin quelqu'une de ces honnêtes femmes qui n'hésitent pas à se débarrasser d'un mari qui les gêne en mêlant quelque drogue vénéneuse à son vin de Calès[5]. Aussi lui est-il arrivé, comme à tous ceux qui écrivent plus par tempérament que par raison et qui se laissent trop emporter à leurs premiers mouvements, de se contredire quelquefois[6]; il n'est pas impossible de tirer de

1. Juv., I, 45 : *Quid referam quanta siccum jecur ardeat ira?* — 2. Juv., II, 25. — 3. Juv., I, 63. — 4. Hor., *Sat.*, I, 3, 119. — 5. Tous ces tableaux sont tirés de la première satire. — 6. Un des reproches les plus graves qu'il adresse aux femmes, dans sa sixième satire, c'est d'envahir les occupations des hommes; il leur en veut beaucoup « d'être fortes sur la procédure, de rédiger des mémoires et d'en remontrer au besoin au jurisconsulte Celsus » (VI, 242). Ailleurs il parle d'une façon toute contraire; il a introduit dans une

ses satires mêmes la preuve que son temps n'est pas aussi mauvais qu'il le prétend, et nous verrons qu'après l'avoir cruellement attaqué, il fournit des armes à ceux qui veulent le défendre.

Une autre façon de convaincre Juvénal d'exagération, c'est, nous l'avons déjà vu, de l'opposer à ses contemporains. Les démentis qu'il reçoit des autres sont plus graves encore que ceux qu'il se donne à lui-même. On peut affirmer qu'aucun d'eux n'a jugé la société de cette époque aussi sévèrement que lui. Tacite ne passe pas pour un moraliste complaisant ; on l'a même souvent accusé de mettre trop d'amertume dans sa manière d'apprécier les événements et les hommes. Il a pourtant donné quelques éloges à son temps : « Tout ne fut pas mieux autrefois, dit-il ; notre siècle a produit aussi des vertus et des talents dignes d'être un jour proposés pour modèles[1]. » Ce n'est pas l'avis de Juvénal. A l'entendre, il n'y a plus d'honnêtes gens dans le monde où il vit, ou du moins il en reste si peu, que ce n'est pas la peine d'en parler. « Leur nombre ne dépasse pas celui des portes de Thèbes, ou même des bouches du Nil[2]. » Tacite en connaît et en nomme bien davantage : même en parlant de l'époque de Domitien, qu'il n'a pas flattée, il fait la part des bons exemples et des nobles caractères[3]. Mais ce sont surtout les lettres de Pline qui contredisent à chaque instant les satires de Juvénal ; on a vraiment peine à croire que les deux écrivains aient vécu à la même époque, tant le

autre satire (II, 51) une femme qui défend résolûment son sexe contre les hommes : « Est-ce que nous avons la rage des procès ? leur dit-elle. Est-ce que nous sommes ferrées sur la chicane ? Est-ce que nous venons faire vacarme dans vos tribunaux ? » Où donc est la vérité ?

1. Tacite, *Ann.*, III, 55. — 2. Juvénal, XIII, 26. — 3. Tac., *Hist.*, I, 3 : *Non tamen adeo virtutum sterile sæculum ut non et bona exempla prodiderit*, etc.

tableau qu'ils tracent de leur siècle est différent. Je sais bien qu'on peut reprocher à Pline quelques excès de bienveillance; on trouvait déjà de son temps qu'il louait trop ses amis : « J'accepte le reproche, répondait-il d'une façon charmante, et je m'en fais honneur. En supposant qu'ils ne soient pas tout à fait tels que je le dis, je suis heureux de me les figurer comme je les représente. Je laisse à d'autres une clairvoyance importune : il ne manque pas de gens qui attaquent leurs amis, pour montrer qu'ils ne sont pas dupes. Quant à moi, on ne me persuadera jamais que j'aime trop ceux que j'aime[1]. » Nous voilà bien avertis et il a pris soin lui-même de nous prévenir. Il voyait trop en bien ; il était peut-être un peu de ces gens dont Quintilien, son maître, s'est moqué, « et qui appelaient savoir-vivre (*humanitas*) la sotte manie d'échanger entre eux à tout propos des compliments mutuels[2] ». Il faut donc, pour savoir la vérité, retrancher quelque chose de cette bienveillance générale, atténuer ces éloges trop facilement accordés aux harangues qui se débitaient dans le sénat, aux petits vers qui se récitaient dans les salles de lecture; mais, après avoir fait ces réserves, je n'hésite pas à dire que le siècle de Trajan se retrouve beaucoup plus dans les lettres de Pline que chez Juvénal. Juvénal est un satirique, c'est-à-dire un mécontent de profession, un de ces gens qui, s'étant fait pour ainsi dire une spécialité de gronder les fautes de leurs contemporains, sont amenés à trouver des fautes partout. Il ne leur est pas difficile d'en découvrir avec un peu de complaisance. Toutes les actions humaines étant mêlées de bien et de mal, ils ne montrent jamais que le mal ; ils nous mettent toujours sous les yeux les motifs douteux des bonnes actions et les petitesses des grands hommes.

1. Pline, *Epist.*, VII, 28. — 2. Quint., II, 2, 10.

Pline, au contraire, n'a pas tenu à être un moraliste et ne l'a été que par occasion; en publiant les lettres qu'il avait écrites à ses amis, il cédait à des motifs de vanité, il ne songeait pas à nous dépeindre le monde au milieu duquel il a vécu. Sa bonté naturelle peut l'entraîner quelquefois à voir les choses du bon côté, mais il n'avait pas au moins de système préconçu. On peut être sûr, après tout, que les faits allégués par Pline sont vrais, que les hommes qu'il loue, quoiqu'il les ait loués peut-être avec excès, méritaient de l'être. Il ne se serait pas exposé à de fâcheux démentis, lui qui comptait publier ses lettres de son vivant; il voulait au contraire se mettre d'accord avec l'opinion publique, et il a le plus souvent jugé comme elle pour obtenir son approbation, à laquelle il tenait tant. Remarquons de plus que l'impression que laissent les lettres de Pline est en général conforme à celle qu'on prend en lisant la correspondance de Fronton; tous les deux nous donnent de leur temps la même opinion sans avoir prétendu le juger: or ce temps n'est séparé que par quelques années, c'est la même société que les deux écrivains nous dépeignent, à son début et à sa fin; l'un vivait à l'aurore du siècle des Antonins, l'autre en a vu les dernières années. La ressemblance des tableaux qu'ils nous ont laissés achève de prouver que, pour le fond, les deux peintures sont exactes. Je crois donc qu'on peut se mettre sans scrupule à la suite de Pline pour visiter cette société qu'il a si bien connue et si spirituellement décrite.

II

Défauts que la lecture de Pline fait découvrir dans la haute société de ce temps. — Apathie politique. — Pédantisme littéraire. — Croyance à l'astrologie et à la magie. — Qualités qu'il est difficile de lui refuser. — Cette société est devenue plus religieuse et plus simple. — Grand nombre d'honnêtes gens qu'on y trouve.

Il me semble qu'on prend dans les lettres de Pline une idée très-nette de son temps. Il ne serait pas vrai de dire qu'il en dissimule les défauts ; ils y sont visibles presque autant que les qualités. On y voit, par exemple, à quel point cette société avait perdu le goût des affaires publiques. Courbée depuis un siècle sous des maîtres détestables, elle ne put pas se relever quand les temps devinrent moins rigoureux. Elle avait pris l'invincible habitude d'obéir et de se laisser conduire ; elle n'était plus capable de se gouverner. Quelques années après la mort violente de Domitien, Tacite se plaignait de la torpeur des esprits, qui ne se réveillaient pas aussi vite qu'il l'aurait voulu ; il disait avec tristesse que, « par la faiblesse de notre nature, les remèdes agissent moins vite que les maux, et que, comme les corps sont lents à croître et prompts à se détruire, de même il est plus facile d'étouffer l'activité des esprits que de la ranimer ». On voit pourtant à ses paroles qu'il voulait espérer encore. « Déjà, disait-il, le cœur commence à nous revenir [1]. » Il se trompait : le cœur ne devait jamais revenir à cette génération épuisée, les lettres de Pline le prouvent. Son optimisme ordinaire ne lui ferme pas les yeux sur cette apathie politique de ses contemporains. Il remarque que toutes les traditions ont

1. Tacite, *Agric.*, 3.

été interrompues par une longue servitude, que le souvenir des anciennes coutumes, qui pouvait dans de certaines limites arrêter l'arbitraire du pouvoir, s'est perdu. Autrefois les jeunes gens apprenaient en regardant faire ; dans les camps, au forum, ils s'instruisaient des usages en les voyant pratiquer. Mais la jeunesse qui a grandi sous Domitien n'a pas connu cette salutaire éducation de l'exemple. Elle n'a eu sous les yeux « qu'un sénat tremblant et muet, que l'on ne réunissait que pour se moquer de lui ou le rendre complice de quelque crime ; en sorte que toutes les âmes ont été affaiblies et brisées pour longtemps [1]. » C'est ce qu'on aperçut bien quand l'empire passa en des mains plus honnêtes. Le sénat, habitué à servir, ne savait plus faire un bon usage de ce qu'on voulait bien lui laisser de pouvoir. Les élections étaient devenues de véritables scandales ; on faisait des brigues honteuses quand le scrutin était public, on se permettait des plaisanteries indécentes quand il était secret [2]. Tout le monde rivalisait de basses flatteries envers le maître. Quand il parlait, ses paroles étaient interrompues par des applaudissements frénétiques; lorsqu'il avait fini, les sénateurs s'élançaient de leurs siéges, comme incapables de contenir leur enthousiasme, se précipitaient à ses genoux, criaient tous ensemble : « Que nous sommes heureux ! » ou bien : « Puissent les dieux t'aimer comme tu nous aimes [3] ! » On n'a pas de peine à croire que ces scènes déplaisaient à Trajan et qu'il était sincère quand il essayait de les empêcher. Ce vaillant soldat, cet esprit sensé aurait voulu rendre quelque énergie à ce peuple qu'il gouvernait, et il savait bien que la servilité n'est pas l'école du courage. Il exhortait les sénateurs, dit Pline

1. Pline, *Epist* VIII, 14, 8. — 2. *Epist.*, III, 20. — 3. *Paneg.* 72 et 73.

à reprendre la liberté[1]; mais ils ne répondaient guère à cet appel. Les magistrats qu'il faisait ou qu'il laissait faire ne se prenaient pas au sérieux. Il fallait avoir la naïveté de Pline pour se croire quelque chose quand on était tribun du peuple[2]; les autres jugeaient à leur prix ces magistratures qu'on leur donnait; ils les recherchaient avec ardeur comme des distinctions flatteuses, mais ils les exerçaient avec négligence, parce qu'elles ne conféraient aucun pouvoir réel. Il ne valait vraiment pas la peine de s'arracher pour si peu « à la douceur de ces loisirs[3] » dont on était charmé; et tout retombait plus que jamais sur l'empereur[4]. C'est ainsi que vivait, sous le gouvernement paternel des Antonins, une société élégante et amollie, si bien habituée à se laisser conduire qu'elle avait perdu le goût de se diriger elle-même, heureuse d'obéir à de bons princes, mais résignée d'avance à en supporter de mauvais, et par sa patience à tout souffrir les encourageant à tout oser. Quand Commode remplaça Marc-Aurèle, ils n'en furent pas plus surpris que « de voir la sécheresse ou l'inondation désoler la terre après des années heureuses[5] », et ils se résignèrent à attendre le retour du beau temps.

L'absence d'occupations sérieuses livrait la vie aux futilités. Dans ce monde de désœuvrés, les devoirs de société et de politesse avaient pris une importance ridicule. Pline s'en apercevait bien, malgré sa complaisance pour son siècle. « C'est une chose étonnante, écrivait-il à l'un de ses amis, que de voir comme le temps se passe à Rome. Prenez chaque journée à part, il n'en est pas une qui ne soit ou ne paraisse remplie; revoyez-les toutes ensemble,

1. *Paneg.*, 66. — 2. *Epist.*, I, 23. — 3. *Inertiæ dulcedo.* Tacite, *Agric.*, 3. — 4. Pline, *Epist.*, IV, 25. — 5. Tacite, *Hist.*, IV, 74 C'est le conseil que Cérialis donne aux Trévires.

vous serez surpris de les trouver si vides. Si vous demandez à quelqu'un : Qu'avez-vous fait aujourd'hui? il vous répondra : J'ai été chez un de mes amis qui donnait la robe virile à son fils; j'ai assisté à des fiançailles ou à des noces; on m'a prié de signer un testament, d'être témoin dans une affaire ou de venir donner mon avis dans quelque délibération. Chacune de ces choses, le jour qu'on l'a faite, a paru nécessaire. Quand on songe qu'elles recommencent sans cesse, on les trouve fort inutiles[1]. » Ce qui valait mieux que de dépenser son temps à ces occupations frivoles, c'était d'étudier et d'écrire. Les lettres sont, au milieu des affaires, la distraction charmante des heures de loisir; elles devinrent pour une société inoccupée la principale affaire de la vie. Pline les aimait avec passion; elles le consolaient de tous ses mécomptes; elles lui faisaient prendre en patience les maladies de sa femme et de ses serviteurs. » Rien ne m'arrive d'heureux, disait-il, qui ne me soit plus heureux avec elles; je n'éprouve rien de triste qui, grâce à elles, ne me semble moins douloureux[2]. » Il voulait faire partager à ses amis l'ardeur qu'il éprouvait pour elles. « Laissez là, écrivait-il à l'un d'eux qu'il soupçonnait de se livrer trop complaisamment à ses affaires domestiques, laissez ces soins bas et grossiers, et livrez-vous tout entier aux lettres Qu'elles soient votre occupation et votre loisir, votre travail et votre repos; consacrez-leur vos veilles, et même votre sommeil[3]. » Ces exhortations n'étaient vraiment pas nécessaires : jamais les lettres n'ont été plus cultivées à Rome. Presque tous ceux dont il est parlé dans la correspondance de Pline s'en occupent. On y voit des hommes d'État, de vieux généraux,

1. *Epist.*, I, 9. Voyez aussi Sénèque, *De tranq. animi*, 12. — 2. *Epist.*, VIII, 19. — 3. *Epist.*, I, 3.

qui non-seulement se piquent d'aimer la poésie, mais qui la pratiquent. Arrius Antoninus, le grand-père d'Antonin le Pieux, écrivait des épigrammes grecques. Spurinna, après avoir été trois fois consul, composait des odes dans sa retraite, et Verginius Rufus, qui avait refusé d'être empereur, faisait de petits vers. Les auteurs étaient devenus si nombreux, et ils appelaient si fréquemment le public à écouter leurs ouvrages, qu'ils avaient lassé la complaisance des auditeurs et que les salles de lecture restaient souvent vides. Pline seul n'était jamais fatigué. Il trouvait toujours le temps d'aller entendre les œuvres nouvelles, il était toujours heureux qu'on lui offrît une occasion d'applaudir. « Nous avons eu, cette saison, disait-il gaiement, une bonne récolte de poëtes. Pendant tout le mois d'avril il ne s'est pas passé un jour sans qu'il y eût quelque lecture. Je suis heureux de voir que les études sont en faveur et que les écrivains cherchent à montrer leur talent [1]. » On dit d'ordinaire que les époques qui se désintéressent de la politique sont favorables à la littérature; l'exemple de la société romaine du second siècle semble prouver le contraire. En perdant le goût des affaires, l'esprit public s'était abaissé; il n'avait plus le sentiment des beautés sérieuses; son admiration s'égarait souvent sur des jeux d'esprit futiles; il applaudissait des poëtes qui, pour mieux paraître imiter les anciens, avaient soin de glisser dans leurs ouvrages des formes vieillies et des vers décharnés [2]. On oubliait le fond pour la forme; la rhétorique, qui ne doit être qu'une préparation à l'éloquence, remplaçait l'éloquence même. Au lieu de ne déclamer que dans sa jeunesse, pour apprendre à parler au forum ou au sénat, on ne sortait plus de l'école et l'on décla-

1. *Epist.*, I, 13. — 2. *Epist.*, I, 16, 5.

mait toute sa vie. Les hommes les plus graves encourageaient par leur présence ces exhibitions de parole[1], et Pline déclarait de la meilleure foi du monde qu'il n'y a rien de plus heureux que de faire encore dans sa vieillesse ce qu'on a fait dans ses premières années[2]. C'est le commencement de cette génération prétentieuse et pédante dont Fronton fut l'idole. On la voit naître dans les lettres de Pline; elle arrive à sa maturité dans celles de Marc-Aurèle et de son maître.

La correspondance de Pline nous montre encore combien on est alors religieux et à quels excès de crédulité la dévotion est capable de se laisser entraîner. Malgré le goût que cette société professe pour la philosophie, elle ne résiste pas au courant de plus en plus fort des opinions populaires. Il faut qu'il soit bien difficile de leur échapper pour qu elles aient pris un tel empire sur un monde si spirituel et si éclairé. On ne revient pas de sa surprise quand on voit que c'est précisément à partir de l'époque où Cicéron a écrit son traité *De la divination*, que la croyance au merveilleux semble être devenue plus vive; rien en vérité ne montre mieux l'impuissance des grands hommes quand ils prétendent s'opposer à leur siècle et en changer la direction. Horace aussi voulait que le sage se moquât des songes, des miracles, des devins et des magiciens[3]; mais il ne fut guère écouté : après lui, les miracles et les songes obtiennent plus de crédit que jamais, et les sages y ajoutent foi comme les autres. Il était mort à peine depuis quelques années, quand un homme qui avait par moments du génie, Manilius, écrivit ce poëme étrange sur l'astrologie, si plein d'enthousiasme et de sincérité, et qui rappelle quelquefois l'ardente conviction de Lucrèce. Sous Tibère, les devins de tous

1. *Epist.*, VI, 6. — 2. *Epist.*, II, 3, 6. — 3. Horace, *Epist.*, II, 2, 208.

les pays affluent à Rome; on les poursuit, on les emprisonne, on les exile, on les bat de verges hors de l'enceinte, on les précipite du haut de la roche Tarpéienne[1], mais on n'arrive pas à les détruire. « C'est une race d'hommes, dit Tacite, qui trahit toutes les puissances, qui trompe toutes les ambitions, et qui, toujours chassée de Rome, parvient à s'y maintenir toujours[2]. » La persécution ne fit que les rendre plus importants. On rechercha de préférence ceux qui avaient été mis en prison. « Si l'un d'eux avait manqué périr, s'il avait porté de lourdes chaînes, s'il revenait à moitié mort du rocher de Sériphe », il était sûr de faire plus de dupes et personne ne mettait en doute ses oracles[3]. C'était un crime capital de les consulter, mais on supportait avec tant d'impatience la domination du maître, on était si las du présent, si avide et si curieux de l'avenir, que, pour l'apercevoir un moment, même en rêve, on risquait sa vie. Les devins deviennent alors si nécessaires à tout le monde, que le prince même, qui les déteste et les proscrit, a le sien qui ne le quitte pas, devant lequel il tremble et qu'il fait trembler à son tour[4]. Mais ce qui obtient plus de vogue encore que la divination, c'est la magie. Le talent du devin se borne à reconnaître à certains signes la volonté divine et les arrêts du destin; il prévoit l'avenir et l'annonce, mais il ne change pas ce qui doit être. Le magicien possède des secrets qui obligent la nature et les dieux à lui obéir. Il arrête le cours des fleuves, il force la lune à se voiler, le soleil à suspendre ou à précipiter sa marche; surtout il ressuscite les morts et les consulte. Interroger un mort est le plus ardent de tous les désirs qui travaillent cette génération inquiète. Sous Tibère,

1. Tacite, *Ann.*, II, 2. — 2. *Hist.*, I, 22. — 3. Juv., VI, 562. — 4. Tac., *Ann.*, VI, 21.

on fit un crime à Scribonius Libo de l'avoir tenté [1]. Néron aussi l'essaya, et Pline fait remarquer qu'il était plus en mesure que personne d'y réussir : le roi d'Arménie, Tiridate, lui avait amené les magiciens les plus habiles de l'Orient, et il était aisé à un prince qui avait le monde à ses pieds de se procurer tout ce qui était nécessaire pour ces sacrifices [2]. Vers le même temps, Lucain, qui aimait à flatter le goût du public, décrivit dans son poëme une de ces évocations funèbres. On y trouve une magicienne qui se jette sur les mourants et les achève en feignant de leur donner le dernier baiser, qui murmure à leur oreille, pendant qu'ils expirent, les ordres qu'elle veut envoyer aux enfers, qui déterre les cadavres et fait sortir leurs yeux de leurs orbites glacés, qui avec les dents coupe la corde des pendus, qui arrache des lambeaux de chair aux crucifiés, et qui force les morts à lui répondre [3]. Ce sont déjà les mêmes fantaisies lugubres qui feront frissonner tout le moyen âge. L'imagination se complaisait à ces tableaux effrayants et merveilleux; les romans que nous avons conservés de cette époque en sont remplis. Pétrone raconte avec grand plaisir des histoires de loup-garou [4]. Au début des *Métamorphoses*, Apulée amène son héros, qui est jeune et crédule, dans le pays des enchantements, en Thessalie. On lui fait des récits de prodiges qu'il écoute avidement; on lui parle d'une magicienne qui a changé son amant en castor, un cabaretier en grenouille et un avocat en bélier. Ému de ce qu'il vient d'entendre, il jette sur tout ce qu'il voit des regards curieux et effrayés. Les arbres, les rochers, lui paraissent avoir des formes étranges ; il se demande si ce n'est pas du sang qui coule des fon-

1. Tacite, *Ann.*, II, 28. — 2. Pline, *Hist. nat.*, XXX, 1, 5. — 3. *Phars.*, VI, 438 et sq. — 4. Pétrone, *Sat.*, 62.

taines ; il lui semble que les statues vont marcher et les murailles prendre la parole ; il écoute s'il ne descend pas des voix du ciel pour révéler l'avenir aux hommes [1]. Ces romans étaient faits pour la société la plus distinguée de ce temps ; le succès qu'ils y ont obtenu nous montre de quels fantômes les imaginations étaient obsédées.

Ces dispositions sont alors celles de tout le monde ; Tacite lui-même n'y a pas tout à fait échappé. On a remarqué que, dans ses croyances religieuses, il flotte sans cesse entre les doctrines élevées des philosophes et les préjugés de la foule. Au moment même où il semble approuver les Juifs de ne reconnaître qu'un Dieu et de ne point lui élever de statues, il reproche comme un crime à ceux qui adoptaient ces opinions d'abandonner la religion de leur pays[2]. Il se contredit à chaque instant, et rien n'est plus difficile que de savoir vraiment ce qu'il pense. Ici il semble être un sceptique déterminé : il laisse entendre que les dieux ne s'occupent pas du monde et que le bien et le mal leur sont indifférents[3] ; ailleurs il paraît être un croyant résolu, et n'est pas éloigné d'approuver ceux qui disent, au sujet des légendes sacrées, « qu'il est plus respectueux de croire que de chercher à savoir[4] ». Sur les devins et les magiciens, mêmes hésitations : tantôt l'astrologie est une superstition[5], et tantôt c'est un art[6]. Il hésite quelquefois à rapporter les prodiges qu'on raconte, il fait remarquer avec quelque malice que c'est quand on est le plus effrayé qu'on en observe le plus[7]. Dans le sac de Crémone, un seul temple, celui de Méphitis, est resté debout : est-ce un miracle ? Tacite ne se prononce pas : « Il dut son salut, nous dit-il, soit

1. Apulée, *Métam.*, II, 1. — 2. *Hist.*, V, 5. — 3. *Ann.*, XVI, 33. — 4. *Germ.*, 34. — 5. *Hist.*, II, 78. — 6. *Ann.*, IV, 58. — 7. *Hist.*, I, 86.

à sa situation, soit à la puissance de la déesse[1]. » Entre les deux explications on est libre de choisir. Mais d'ordinaire il est plus complaisant pour la crédulité publique. Il veut bien reconnaître qu « 'il ne faut pas trop chercher le merveilleux dans un ouvrage grave » ; mais il ajoute que « quand des traditions sont accréditées et acceptées de tout le monde, il n'ose pas les traiter de fables[2] ». Sous ce prétexte il ne nous fait plus grâce d'aucun prodige. Il nous raconte même très-sérieusement que Vespasien a guéri un paralytique et un aveugle dans le temple de Sérapis : comment en douter ? « Des témoins oculaires l'affirment, quand ils n'ont plus d'intérêt à mentir[3]. » Si Tacite, un des fermes esprits de cette génération, témoigne tant de confiance dans ces histoires fabuleuses, il est aisé de comprendre à quels excès de crédulité se laissaient entraîner les autres. Pline écrit une longue lettre au savant Sura pour avoir son avis sur la croyance que méritent les apparitions. Quoiqu'il ait l'air d'hésiter, on voit bien qu'il est tout à fait convaincu, et il raconte avec le plus grand sérieux des histoires de revenants qui lui semblent tout à fait certaines[4]. On a été très-choqué du soin que prend Suétone de mentionner dans ses biographies tous les prodiges plus ou moins étranges qui annoncent les grands événements ; ce n'est pas, comme on pourrait le supposer, une simple curiosité d'érudit qui le pousse à les recueillir et à les rapporter, il y croit pour son compte. Il était au moins aussi superstitieux dans sa vie que dans ses ouvrages. Il écrivit un jour à Pline, qui était son avocat, d'obtenir un délai dans une affaire qu'il poursuivait devant les centumvirs, parce qu'un songe

1. *Hist.*, III, 33 : *loco seu numine defensum.* — 2. *Hist.*, II, 50 : *Ut conquirere fabulosa et fictis oblectare legentium animos procul gravitate cœpti operis crediderim, ita vulgatis traditisque demere fidem non ausim.* — 3. *Hist.*, IV, 81. — 4. *Epist.*, VII, 27.

l'avait épouvanté sur le succès de l'entreprise[1]. Cette société était fort préoccupée des songes, les personnes les plus distinguées, les plus instruites n'hésitaient pas à les regarder comme des avis envoyés directement par les dieux[2]. Les moins honnêtes gens, et qui dans leur vie se mettaient au-dessus de tous les scrupules, ne se mettaient pas en dehors des croyances communes. Le délateur Régulus faisait fréquemment des sacrifices ; il avait des haruspices qu'il consultait sur l'issue des procès qu'il avait intentés[3], et il était aussi connu dans le monde par sa dévotion que redouté par son audace [4].

Assurément, le pédantisme littéraire, l'indifférence politique et surtout la superstition sont de grands défauts. La correspondance de Pline nous montre à quel point le grand monde de Rome en était atteint ; mais n'oublions pas non plus que ces défauts ne sont souvent que l'excès d'une qualité. Si cette société donne une importance ridicule aux songes, si elle a le tort de consulter les astrologues et les magiciens, au moins elle est religieuse. C'est ce qui ne peut être mis en doute[5] : Pline ne parle jamais des dieux qu'avec le plus grand respect, et il ne paraît pas qu'autour de lui il y eût beaucoup d'incrédules[6]. Nous voyons que les pratiques du culte étaient régulièrement accomplies par tout le monde. Les personnes qui ont lu quelques épigrammes de Martial seront fort étonnées d'apprendre qu'il faisait sa prière tous les matins[7]. Il est

1. *Epist.*, I, 18. — 2. *Epist.*, III, 5; V, 5. — 3. *Epist.*, VI, 2. — 4. Martial, I, 112. — 5. Juvénal le nie pourtant ; mais ce qui infirme beaucoup son témoignage, c'est qu'il soutient que l'époque de Cicéron était bien plus religieuse que celle de Trajan et que personne alors n'osait mépriser les dieux ou sourire du vieux culte de Numa. (*Sat.*, VI, 342.) — 6. Voyez ce que dit Pline au sujet du dieu Clitumnus (*Epist.*, VIII, 8). — 7. *Epigr.*, IV, 90. Je dois dire pourtant que cette épigramme est omise par Schneidewin, qui ne la croit pas authentique.

fâcheux sans doute d'avoir trop de goût pour la rhétorique et les méchants vers, mais il est bon d'aimer les lettres, et jamais peut-être on ne les a plus aimées. Pline fait remarquer, à propos du rhéteur Isée, dont il fait tant d'éloges, qu'en général il n'y a rien de plus sincère, de plus naïf, de plus honnête que ces gens d'étude et d'école[1]. Quelque chose de ces qualités se retrouve, à ce qu'il semble, dans cette société qui se livrait avec tant d'ardeur à l'étude et se remettait si volontiers à l'école. Elle était plus honnête, et surtout plus simple que celle qui l'avait précédée. Tacite, qui le constate, donne ainsi les raisons de ce changement : « Autrefois, dit-il, les familles qui joignaient la richesse à la naissance ou à l'illustration s'abandonnaient sans réserve au goût de la magnificence. Mais quand des flots de sang coulèrent et qu'une brillante renommée fut un arrêt de mort, le danger rendit les hommes plus sages. En outre, ces nouveaux sénateurs, qu'on appelait tous les jours des municipes, des colonies et même des provinces, apportèrent à Rome l'économie de leurs pays, et à quelque opulence que le hasard ou le talent les fît arriver dans leur vieillesse, ils conservaient toujours leurs anciennes habitudes[2]. » La correspondance de Pline peut servir de commentaire à ce passage de Tacite. Ses lettres, comme celles de Cicéron, sont adressées aux plus grands personnages de Rome; mais, depuis Cicéron, la société romaine s'est tout à fait renouvelée. Les grandes familles qui avaient dominé pendant toute la république ont à peu près disparu; les amis de Pline portent presque tous des noms nouveaux. A la place de cette ancienne noblesse, que la jalousie des Césars a moissonnée, une autre s'est élevée, qui vient en général

1. *Epist.*, II, 3 : *scholasticus tantum est, quo genere hominum nihil aut sincerius, aut simplicius, aut melius.* — 2. Tacite, *Ann.*, III, 55.

des provinces. Les personnages à qui Pline adresse ses lettres sont pour la plupart originaires des municipes de l'Italie, de la Gaule ou de l'Espagne. Ils avaient eu chez eux de meilleurs exemples que dans la capitale de l'empire ; ils apportaient à Rome, en venant s'y fixer, des goûts plus simples et des mœurs plus honnêtes. « Il est de Brixia, dit Pline en recommandant un jeune homme, c'est-à-dire de ce pays qui garde tant de restes de la retenue, de la frugalité ou même de la rusticité d'autrefois [1]. » Ailleurs, après avoir parlé d'un de ses amis qui a été élevé à quelque dignité municipale dans l'Espagne citérieure, il ajoute : « Vous connaissez la sagesse et la gravité de cette province [2]. » Cette nouvelle noblesse a surtout perdu en grande partie ces habitudes de faste et de prodigalité qui avaient achevé de ruiner l'ancienne [3]. L'existence était plus simple chez elle ; on y menait volontiers la vie de famille, et l'exemple en venait de haut. Dans sa retraite de *Centumcellæ* (les cent chambres, aujourd'hui *Cività-Vecchia*), où il réunissait ses amis, Trajan vivait comme un particulier. Les repas y étaient modestes, quelquefois égayés par la musique, souvent par d'agréables entretiens qui se prolongeaient dans la nuit [4]. Ici encore les lettres de Pline nous préparent à celles de Fronton. Cette simplicité dont Trajan donnait l'exemple a fait école : Antonin le Pieux, qui détestait l'étiquette, et dont c'était le plus grand plaisir d'aller faire la vendange dans ses terres avec ses amis, semble avoir voulu insti-

1. *Epist.*, I, 14. — 2. *Epist.*, II, 13. — 3. Juvénal constate cette réforme des mœurs publiques quand il se plaint avec tant d'amertume que les riches soient devenus économes, quand il regrette le temps où un Pison et un Cotta envoyaient tant de présents à leurs clients pauvres (V, 109), où un Mécène, un Fabius, un Lentulus, se faisaient un devoir de nourrir et de doter les poëtes (VII, 94). — 4. Pline, *Epist.*, VI, 31.

tuer une sorte de royauté bourgeoise. Autour de lui non-seulement on n'aimait pas le luxe, mais on connaissait à peine le bien-être. Marc-Aurèle nous raconte qu'il avait froid dans sa chambre les jours de brume, et qu'il trouva un jour un scorpion dans son lit.

Il semble donc qu'en somme cette société, telle que Pline nous la dépeint, ait été simple, rangée, honnête; on ne se douterait guère, en la parcourant avec lui, que c'est la même que Juvénal a si sévèrement traitée. Il y reste sans doute encore d'assez méchantes gens, quelques vieux délateurs, désolés de ne pouvoir plus nuire [1], des gouverneurs de province qui pillaient leurs administrés [2]; mais en même temps que d'agréables portraits, que de nobles figures, que de gens du monde aimables et distingués, bons à leurs serviteurs, dévoués à leurs amis, fidèles à leurs opinions! J'ai parlé plus haut de cette boutade de Juvénal, qui prétend qu'il ne reste pas plus de gens honnêtes à Rome qu'il n'y a de portes à Thèbes, ou même de bouches au Nil. Évidemment il ne s'est pas donné la peine de bien chercher. Dans ce monde charmant que Pline nous fait connaître, et qui n'est pas la société romaine tout entière, il serait facile d'en trouver bien davantage. On pourrait en faire une liste nombreuse, en tête de laquelle on placerait les rares survivants de l'époque précédente, ce Spurinna, sage vieillard qui, retiré des affaires dans une retraite grave et studieuse, voulait, comme nos grands hommes du XVII[e] siècle, mettre quelque intervalle entre la vie et la mort [3]; ce Verginius Rufus, qui avait refusé l'empire après Néron,

1. *Epist.*, I, 5. — 2. III, 9. — 3. C'est ce que dit Pline à propos d'un autre grand personnage de ce temps, Pomponius Bassus, qui vieillissait comme Spurinna : *prima vitæ tempora et media patriæ, extrema nobis impertire debemus.* (*Epist.*, IV, 23.)

et que sa modestie exposa à plus de dangers que ne lui en aurait créé son ambition. On y placerait ensuite cette génération qui avait grandi sous Domitien et que sa cruauté avait atteinte ou menacée, ces contemporains, ces amis de Pline qui accueillirent avec tant de joie les temps plus doux des Antonins; ce Julius Mauricus, le frère du noble Arulenus Rusticus, que Nerva rappela de l'exil pour en faire son commensal et son conseiller; ce Corellius Rufus, personnage énergique au milieu d'un siècle amolli, qui, atteint d'une maladie terrible, supportait, disait-il, toutes les douleurs dans l'espoir de survivre à Domitien, et qui se tua quand il le vit mort[1]; cet Erucius Clarus, « homme irréprochable, digne des anciens[2] »; ce C. Septicius, le plus sincère, le plus droit, le plus fidèle des hommes[3]; ce Pompeius Quintianus, si dévoué à ceux qu'il aimait[4]; ce Titius Aristo, jurisconsulte célèbre, inépuisable érudit, « qui, sans fréquenter les portiques et les gymnases, sans y dépenser son temps et celui des autres en discussions oiseuses, n'en était pas moins au-dessus de tous les sages de profession par son intégrité, sa piété, son amour de la justice et sa force d'âme[5] ». Il faudrait y mettre aussi toute cette jeunesse honnête et active dont Pline s'était fait le patron, qui plaidait devant les tribunaux, qui servait sous Trajan dans les légions du Danube, et qui trouvait le temps de composer des vers grecs ou latins entre deux campagnes. Nous voilà aussi éloignés que possible des sombres tableaux de Juvénal. Est-ce à dire que le poëte nous trompe volontairement et qu'il ne nous ait offert que des peintures de fantaisie? Je ne le crois pas; les reproches qu'il fait à son siècle ne sont pas entièrement faux; il n'a certainement pas inventé les exemples criminels qu'il cite

1. I, 12 — 2. II, 9, 4. — 3. II, 9, 5. — 4. IX, 9. — 5. I, 22.

et les noms des coupables. J'admets que tous les faits qu'il raconte se sont passés comme il le dit. Qu'en doit-on conclure? Que dans cette société, comme dans les autres, le bien et le mal se mêlaient, et que le vice y côtoyait la vertu. C'est le sort de l'humanité, et il ne peut venir à l'esprit de personne que le IIe siècle ait échappé à cette loi commune. Quant à savoir ce qui l'emportait en somme dans cette société, et si les gens honnêtes ou les scélérats y étaient plus nombreux, c'est un calcul qu'il est bien difficile de faire exactement et que chacun fait à sa façon. Juvénal affirme énergiquement qu'il n'y a guère autour de lui que des scélérats, il dit en propres termes que son siècle est pire que l'âge de fer [1]; mais Pline, au contraire, semble penser que le nombre des honnêtes gens est plus considérable, et nous avons vu qu'il y a des raisons de croire que son opinion est la plus vraie.

III

Idée élevée que les moralistes de ce siècle se font du devoir et de la vertu. — Théories morales de Juvénal. — Conséquences pratiques qu'ont eues ces théories. — Le sort de l'esclave est adouci. — On se préoccupe de l'éducation des enfants. — Établissement d'écoles publiques. — On prend souci des pauvres. — Les *institutions alimentaires* de Trajan. — Comment on pratique alors la bienfaisance dans les classes élevées.

J'avoue pourtant qu'il peut rester des doutes à l'esprit: Pline n'a pas fait plus que Juvénal de dénombrement exact; il juge d'après ses impressions, et ses impressions peuvent le tromper. Mais nous avons heureusement une autre manière, et, à mon avis, beaucoup plus sûre,

1. *Sat.*, XIII, 28.

d'apprécier ce qu'on peut appeler le tempérament moral d'une époque : c'est de passer résolûment de la pratique à la théorie; de chercher, non pas de quelle façon on vivait alors, ce qu'il est toujours très-difficile de savoir, mais comment on croyait qu'il fallait vivre, quel idéal de vertu on se proposait d'atteindre, ce qu'on pensait des rapports des hommes entre eux et de leurs devoirs envers leurs subordonnés et leurs supérieurs, quelles qualités l'opinion publique exigeait d'un honnête homme et à quel prix elle accordait ce nom.

Considéré de ce côté, le siècle des Antonins se relève. Ceux mêmes qui sont le plus disposés à croire aux médisances de Juvénal seront bien forcés de reconnaître qu'aucune société, dans ses théories morales, ne s'était encore autant approchée de la perfection. Aucune contestation n'est ici possible, et, si l'on voulait élever quelques doutes, Juvénal lui-même se chargerait de les réfuter. Sans le savoir, il nous a donné des armes pour le combattre, et quand il pense nuire à son temps, il nous permet de lui rendre justice. Ce satirique effronté se trouve être par moments le philosophe le plus rigoureux, le moraliste le plus délicat. Par exemple, il condamne sévèrement ceux qui sont cruels pour leurs esclaves, qui leur refusent une tunique quand il fait froid, qui les font enfermer ou battre pour la moindre faute, « et pour qui le bruit des coups de fouet est une musique plus douce que le chant des sirènes[1] ». Horace aussi défend de les maltraiter, mais c'est uniquement pour lui un devoir de société, une obligation qu'il impose aux gens du monde, au nom du savoir-vivre : s'ils veulent paraître bien élevés, il ne leur convient pas plus de s'emporter contre leurs serviteurs que de verser à leurs convives une eau mal-

1 *Sat*, XIV, 19.

propre dans des verres sales[1]. Pour Juvénal, c'est un devoir d'humanité ; il veut que dans l'esclave on respecte l'homme, « car leur âme et la nôtre, dit-il, sont formées des mêmes principes[2] ». Personne aussi ne s'est fait dans l'antiquité une idée plus élevée de la famille que Juvénal ; personne ne s'est occupé avec plus de tendresse de l'enfance, du respect qu'on lui doit, des bons exemples qu'il faut mettre sous ses yeux et des spectacles qu'il convient de lui épargner. « Éloigne, dit-il, du seuil où ton enfant grandit tout ce qui peut blesser son oreille ou ses regards. Loin d'ici les femmes galantes ! Loin d'ici les chansons nocturnes des parasites ! On ne saurait trop respecter l'enfance. Prêt à commettre quelque honteuse action, songe à l'innocence de ton fils et qu'au moment de faillir, la pensée de ton enfant vienne te préserver[3]. » Même envers les gens qui nous sont étrangers et ennemis, Juvénal trouve que nous avons des devoirs à remplir ; il ne veut pas qu'on réponde par le mal au mal qu'ils nous font, et il condamne la vengeance aussi rigoureusement que le ferait un chrétien. Les sots la regardent comme le bien le plus doux de la vie ; Juvénal l'appelle « le plaisir d'une âme faible et médiocre[4]. » En laissant le coupable à ses remords, en l'abandonnant « à ce bourreau qu'il porte nuit et jour dans son âme[5], » on n'est que trop vengé. Térence et Virgile avaient déjà célébré cette sympathie universelle qui, sans intérêt personnel, en dehors des liens du sang et de l'amitié, porte les hommes, parce qu'ils sont hommes, à souffrir des maux de leurs semblables et à se croire atteints dans leurs malheurs ; mais ce n'était chez eux qu'une réflexion touchante.

1. Horace, *Sat.*, II, 2, 66. — 2. *Sat.*, XIV, 15. — 3. *Sat.*, XIV, 44. Je me sers ici et ailleurs de l'excellente traduction de M. Despois, en la modifiant le moins possible. — 4. *Sat.*, XIII, 190 : *infirmi est animi exiguique voluptas.* — 5. *Sat.*, XIII, 198.

Juvénal y insiste et la développe dans des vers admirables. « L'homme est né pour la pitié, la nature elle-même le proclame. Elle lui a donné les larmes, c'est le plus beau titre de l'humanité. Oui, la nature le veut, il faut que l'homme pleure quand il voit paraître devant les juges son ami éperdu et les vêtements en désordre. Oui, la nature gémit en nous quand nous rencontrons le convoi d'une jeune fille, quand nous voyons mettre dans la terre un petit enfant. Où est-il l'homme vraiment honnête qui croit que le malheur de ses semblables ne le touche pas ? C'est là ce qui nous distingue des bêtes : aux premiers jours du monde, Dieu, notre créateur, accorda aux animaux la vie seulement ; aux hommes, il donna une âme, pour qu'une mutuelle affection les portât à s'entr'aider[1]. »

Ces grandes idées venaient à Juvénal de la philosophie. C'est elle qui avait proclamé par la bouche de Chrysippe que la vengeance est coupable, qui avait dit avec Sénèque que l'esclave est un homme, qui répétait tous les jours, avec les stoïciens, que tous les hommes sont frères. Juvénal n'était pas un philosophe de profession ; il faut probablement le ranger parmi ceux dont il dit qu'ils n'ont jamais eu que les enseignements de la vie[2] ; mais personne alors, quels que fussent ses origines et son passé, n'échappait à la philosophie, comme aujourd'hui personne ne peut se soustraire au Christianisme, même en le combattant. Les satires de Juvénal nous montrent qu'à ce moment elle était sortie des écrits et des écoles des maîtres, qu'elle s'insinuait partout, qu'elle s'emparait de tous les esprits, qu'elle formait cette opinion commune dans laquelle les générations sont obligées de vivre et qu'elles respirent comme l'air.

1. *Sat.*, XV, 131 — 2. *Sat.*, XIII, 20.

C'est beaucoup que les principes qu'elle proclamait soient entrés dans le monde, qu'ils aient été accueillis et répétés par des gens qui ne faisaient pas profession d'être des philosophes; mais s'en est-on tenu là? N'ont-ils jamais été qu'une sorte de parure dans leurs ouvrages, ou faut-il croire qu'ils ont produit à la longue quelques effets pratiques? Ici encore les lettres de Pline nous répondront. Elles s'accordent cette fois avec les satires de Juvénal: au lieu de les contredire, elle les complètent; elles nous montrent que ces nobles idées qui ont inspiré de si beaux vers au poëte sont passées des livres dans la vie. Il n'y a rien de plus aisé que de prouver, avec la correspondance de Pline, que cette société essayait de conformer sa conduite à ses opinions et que ces principes d'humanité qu'on accueillait avec tant d'applaudissements dans les écoles ou dans les ouvrages des littérateurs renommés ne sont pas restés toujours à l'état de préceptes et de théories. Je le montrerai plus tard pour les esclaves; on verra combien leur sort s'adoucit à cette époque, et comment la loi elle-même, cédant à la pression de l'opinion publique, finit par reconnaître, avec Sénèque et Juvénal, qu'il n'y a pas de différence de nature entre l'esclave et l'homme libre. J'ai cité tout à l'heure ces beaux vers du satirique où l'on trouve un si tendre souci de l'enfance: la société tout entière s'en préoccupe comme lui. Sénèque et Tacite sont pleins de réflexions justes et profondes sur l'éducation; c'était pour tous les sages d'alors un sujet d'études, et l'on discutait déjà dans les écoles les théories de l'*Émile* de Rousseau. Dans un discours plein d'émotion, le philosophe Favorinus conseillait aux mères de nourrir leurs enfants: « N'est-ce pas outrager la nature, leur disait-il, n'est-ce pas être mère à moitié que de rejeter son enfant loin de soi au moment où l'on vient de lui donner le jour? Convient-il de nourrir de son sang dans ses entrailles

je ne sais quoi qu'on ne connaît pas, et de ne plus vouloir le nourrir de son lait quand on le voit vivant et que c'est un homme[1] ? » Ces conseils ont été entendus, et nous voyons à la même époque des femmes se faire gloire dans leurs épitaphes d'avoir allaité leurs fils[2], et des fils rappeler sur la tombe de leur mère qu'elle a été aussi leur nourrice[3]. Cette tendresse pour l'enfance mérite d'autant plus d'être remarquée que c'était à peu près un sentiment nouveau. Cicéron dit brutalement, dans ses *Tusculanes* : « Quand un enfant meurt jeune, on s'en console facilement; s'il meurt au berceau, on ne s'en occupe même pas[4]. » Et lui-même, parlant, dans ses lettres, d'un pauvre petit enfant de sa fille qui naquit à sept mois et ne vécut pas, s'exprime en des termes d'une froideur et d'une sécheresse qui révoltent[5]. Sénèque trouve de même très-naturel et tout à fait raisonnable qu'on noie les enfants estropiés ou difformes[6]. L'opinion avait changé sous les Antonins et les mœurs s'étaient adoucies. Il suffit de voir, dans les lettres de Fronton, la tendre affection que Marc-Aurèle témoigne pour ses enfants. Si jeunes qu'ils soient, leurs maladies font son tourment. Il faut voir avec quelle tristesse il parle des angines de ses filles et de la toux obstinée dont souffre « son cher petit Antonin[7] ». Cette charmante petite couvée, comme il l'appelle[8], l'occupe

1. Aulu-Gelle, XII, 1. — 2. Orelli, 2677. — 3. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 1092. — 4. *Tusc.*, I, 39. — 5. *Ad Atticum*, X, 18, 1. — 6. *De ira*, I, 15. Le droit accordé au père de tuer ses enfants nouveau-nés paraît avoir été restreint ou supprimé, probablement à l'époque des Antonins; mais Tertullien dit qu'il n'y avait pas de loi qu'on éludât plus impunément (*Apolog.*, 9, *Ad nat.*, 15). Tacite s'étonne que cet abominable usage n'existe pas chez les Juifs et les Germains (*Hist.*, V, 5; *Germ.*, 19). Auguste n'hésita pas à faire tuer l'enfant de sa fille, qu'il soupçonnait d'être le fruit de l'adultère (Suét., *Aug.*, 65). Cet usage ne fut définitivement aboli que sous les empereurs chrétiens. — 7. *Ad Anton. imp.*, I, 1 (édit. Naber). — 8. *Ibid. : in nidulo nostro.*

presque autant que l'empire; on est sûr de lui plaire en lui en parlant, et Fronton ne manque pas, lorsqu'il lui écrit, d'envoyer le bonjour « aux petites dames », et de le prier d'embrasser pour lui « leurs petits pieds gras et leurs mains mignonnes [1] ».

Ce souci qu'on témoigne pour l'enfant dès le berceau devient plus vif encore quand il a grandi. On lui cherche un précepteur ; c'est une affaire importante [2], dont tous les amis de la maison s'occupent. Pour en trouver un qui convienne à des gens qu'il aime, Pline s'adresse à Tacite et lui demande de le choisir parmi les savants personnages que sa renommée attire autour de lui [3] ; ou bien il va écouter les professeurs en renom, il se remet à l'école, il s'assied parmi les jeunes gens, joyeux de revenir à l'âge heureux où il était lui-même un écolier [4]. Il nous raconte avec de grands détails qu'ayant appris qu'il n'y avait pas de maîtres à Côme, son pays, et qu'on était obligé d'envoyer les enfants étudier à Milan, il persuada aux pères de famille de se réunir et de faire les frais nécessaires pour instituer chez eux des écoles publiques [5]. L'établissement des écoles devient à ce moment la préoccupation de tout le monde; pour la première fois l'État comprend la nécessité de pourvoir à l'enseignement public. Il avait négligé de le faire jusque-là, et les gens sages, comme Polybe et Cicéron, s'en étonnaient [6]. L'empire répara cet oubli de la république. Vespasien donna le premier des émoluments aux rhéteurs grecs et latins [7]. Le biographe d'Hadrien nous dit que cet empereur « honora et enri-

1. *Ad Marc. Cæs.*, IV, 12. — 2. Pline, *Epist.*, II, 18, 4 : *super tanta re.* Juvénal s'indigne contre un père « à qui rien ne coûte moins cher que son fils » (*Sat.*, VII, 187). — 3. *Epist.*, IV, 13, 10. — 4. *Epist.*, II, 18. — 5. *Epist.* IV, 13. — 6. Cic., *De republ.*, IV, 3. — 7. Suét., *Vesp.*, 18.

chit les professeurs de toute sorte, et que, lorsqu'il ne les trouvait pas capables de bien remplir leurs fonctions, il les éloignait de leurs chaires, après les avoir bien payés[1] ». Il institua à Rome, dans le Capitole même, une sorte d'université ou d'académie qu'on appelait l'*Athénée*, où l'on venait entendre les orateurs ou les poëtes en renom[2]. Antonin le Pieux accorda des distinctions et des salaires aux rhéteurs et aux philosophes dans toutes les provinces[3]; enfin Marc-Aurèle établit et dota quatre chaires de philosophie dans Athènes : chacun des maîtres devait enseigner les principes d'une école différente et recevait 10000 drachmes du trésor public[4]. N'est-il pas curieux de voir ce mouvement commencé dans les écrits des sages, dans les leçons des philosophes, dans les vers des poëtes, se communiquer par là aux gens du monde et finir par entraîner l'opinion ; d'en suivre les effets dans la vie privée, et d'en retrouver ensuite l'influence dans la législation de l'empire, en sorte que ce qui n'était d'abord qu'un souci plus tendre pour le bien-être et l'éducation de l'enfance a fini par devenir tout un système d'instruction publique qui s'est étendu au monde entier?

Nous allons voir le même spectacle dans une question encore plus grave. On se souvient de ce passage admirable de Juvénal que je viens de citer, où il rappelle aux hommes qu'ils sont frères et leur fait un devoir de s'entr'aider. Ces sentiments étaient alors ceux de tous les honnêtes gens. Ce serait une grave erreur de croire que l'antiquité païenne n'a pas connu ou pratiqué la bienfaisance; on a pensé de tout temps « qu'elle est la vertu qui

1. Spart., *Hadr.*, 16. — 2. Aur. Victor, *Cæs.*, 14. — 3. Capitol., *Anton.*, II. — 4. Philostr., *Vitæ sap.*, II, 2. Zeller, *Philos. der Griechen*, III, 608.

convient le mieux à la nature humaine[1] », et que le riche s'honore quand il fait quelque part aux autres de sa fortune. Mais les motifs qui poussaient à être généreux n'ont pas été d'abord les mêmes qui chez nous inspirent la charité. A Rome, la bienfaisance fut regardée longtemps comme un devoir civil et politique. Dans cette société aristocratique les honneurs semblaient appartenir de droit à la noblesse. Il paraissait tout simple que ce fût presque toujours le descendant d'une grande maison qui fût édile ou consul; mais on trouvait aussi qu'il était convenable que l'élu reconnût et payât de quelque façon les suffrages que la multitude lui donnait. Il lui fallait la nourrir et l'amuser, célébrer des jeux, construire des monuments, distribuer de l'argent ou des vivres. Il se devait à lui-même et à ses aïeux d'être magnifique, et le moindre soupçon de parcimonie l'aurait perdu sans retour aux yeux de ses égaux et de ses inférieurs [2]. Sa libéralité s'étendait souvent au peuple tout entier. M. Seius, pendant une grande disette, trouva moyen de maintenir le prix du blé à un as le boisseau [3], ce qui lui fit grand honneur. Il était pourtant naturel que ceux qui vivaient plus près de ces grands personnages eussent une part plus abondante dans leurs largesses. C'était un devoir pour eux de ne laisser manquer de rien leurs affranchis et leurs clients : la maison d'un riche ne devait pas avoir de pauvres; l'aisance de ceux qui l'entouraient et formaient sa cour rendait témoignage à sa générosité; leur misère aurait fait honte à son avarice. Tant que dura cette noblesse républicaine, elle se fit un point d'honneur

1. Cic., *De offic.*, I, 14 : *qua quidem nihil est naturæ humanæ accommodatius.* — 2. Tubéron qui, en sa qualité de stoïcien, aimait la simplicité, pour avoir traité trop simplement le peuple aux funérailles de son oncle, Scipion l'Africain, n'obtint pas la préture. Cicéron, *Pro Murena*, 36. — 3. Cic., *De offic.*, II, 17.

d'être prodigue pour tous ceux qui l'approchaient. Un affranchi de M. Aurelius Cotta, qui vivait sous Auguste, nous dit, dans son inscription funèbre, que son patron lui a fait plusieurs fois des cadeaux de 400 000 sesterces, (80 000 francs), qu'il l'a encouragé par ses libéralités à se marier et à se faire une famille, qu'il a protégé son fils et doté ses filles comme un père[1]. Tels étaient alors les devoirs d'un grand seigneur ; quand on les remplissait avec exactitude, on risquait beaucoup de se ruiner. C'est ce qui arriva précisément à Cotta et à beaucoup d'autres[2].

Vers la fin de la république on commence à se faire d'autres idées, et cette bienfaisance fastueuse et aristocratique ne paraît plus la meilleure. Cicéron, après avoir appelé des prodigues ceux qui s'épuisent à donner au peuple des festins et des spectacles, ajoute : « L'homme vraiment libéral use de sa fortune pour racheter les captifs, payer les dettes de ses amis, les aider à doter leurs filles, à amasser des biens ou à augmenter ceux qu'ils ont[3]. » Sans doute en agissant ainsi, le riche croit encore remplir un devoir de citoyen, « car, dit ailleurs Cicéron, racheter les captifs, enrichir les pauvres, c'est encore servir l'État[4] ». Cependant la préférence donnée à ces libéralités modestes et désintéressées sur celles qui s'adressent au peuple entier et qui ne sont que le salaire des honneurs qu'on a reçus indique que la bienfaisance s'inspire d'un sentiment nouveau. C'est la philosophie qui conseille « de payer la rançon des malheureux tombés aux mains des pirates, de défendre les orphelins et les veuves, d'ensevelir

1. *Annal. de l'inst. arch.*, 1865, p. 1. — 2. Cotta se ruina par ses dépenses (Tac., *Ann.*, VI, 7), et son fils fut réduit à vivre d'une pension de Néron (Tac., *Ann.* XIII, 34). C'est un de ceux dont Juvénal loue et regrette la générosité (V, 109 ; VII, 94). — 3. *De offic.*, II, 16. — 4. *De offic.*, II, 18.

les étrangers et les pauvres[1] ». Elle enseigne que les hommes sont frères, qu'avant d'être membres de la même cité ils sont habitants du même monde, qui est la cité universelle ; elle est donc amenée à imposer à tous l'obligation de secourir ceux qui sont misérables, non-seulement comme citoyens, mais comme hommes. Dès lors l'humanité se joint à la politique pour recommander d'être généreux. On croit sans doute encore que les gens qui nous touchent de près, qui nous sont unis par des liens de famille ou de clientèle, ont des droits particuliers à nos bienfaits. Virgile ne place dans les enfers que « ceux qui n'ont pas fait part de leur fortune à leurs proches[2] ». Cependant on commence à dire que la bienfaisance doit s'étendre plus loin. Les préceptes que donnent les sages ont un tour général, et ils semblent exiger que, dans les générosités qu'on veut faire, on embrasse même les indifférents et les inconnus. Horace, s'adressant à un prodigue qui dépense sa fortune à de bons repas, lui dit : « Ne pourrais-tu pas en faire un meilleur usage? Pourquoi, tandis que tu es riche, reste-t-il des malheureux qui ne méritent pas de l'être[3] ? » Sénèque est plus explicite encore : « Nous secourons, dit-il, des gens qui viennent de débarquer dans nos ports, et qui doivent en repartir demain ; nous fournissons une barque au naufragé pour qu'il s'en retourne chez lui Il part, connaissant à peine le nom de son sauveur, sans espoir de le retrouver jamais; il ne peut en partant que confier sa reconnaissance aux dieux et les prier de rendre en son nom le

1. Lactance reconnaît que les philosophes avaient recommandé toutes ces libéralités (VI, 12). — 2. VI, 611 : *nec partem posuere suis*. On retrouve quelquefois dans les épitaphes les expressions suivantes : *omnibus meis bene feci* (Fabretti, p. 21 et 122). — 3. Hor., *Sat.*, II, 2, 103 : *Cur eget indignus quisquam, te divite?*

bienfait qu'il a reçu[1]. » En agissant ainsi, l'homme généreux ne cherche pas à se faire des protégés et des clients; il veut simplement remplir un devoir d'humanité : « il donne comme un homme doit donner à un homme », *ut homo homini*[2]. »

Ces principes ne sont pas restés enfermés dans les livres des sages; ils ont eu des conséquences pratiques qu'il importe de constater. A partir du IIe siècle, les libéralités de l'État elles-mêmes se ressentent du caractère nouveau qu'a pris la bienfaisance. Jusque-là, en donnant du pain à la populace de Rome, les empereurs n'avaient d'autre dessein que de la maintenir dans l'obéissance : ils achetaient leur sécurité par leurs largesses. Les Antonins semblent obéir à des sentiments plus élevés. C'est ce qu'on remarque surtout dans ce grand système de charité légale qu'on appelle « les institutions alimentaires », et qui fut l'œuvre capitale de Nerva et de Trajan[3]. Il consistait en des distributions de secours qui se faisaient tous les mois aux enfants des familles pauvres de Rome et de l'Italie. A Rome, l'institution nouvelle ne fit que s'ajouter à celles qui existaient déjà; le cadre était tracé depuis les Gracques, il y avait des précédents et des modèles, et l'on n'eut besoin de rien innover. Aux deux cent mille citoyens qui vivaient du blé de l'État, on se contenta d'adjoindre cinq mille enfants auxquels on accorda la même faveur. Ils étaient

1. Sen., *De benef.*, IV, II, 3. — 2. Sen., *De clem.*, II, 6, 3. — 3. L'institution alimentaire est une de celles dont les écrivains nous parlent peu et que nous ne connaîtrions qu'imparfaitement sans l'épigraphie : elle nous est surtout connue par l'inscription des *Ligures Bæbiani* sur laquelle M. Henzen a écrit un important commentaire (*Ann. de l'inst. arch.*, 1844), et par celle de Veleia qui a été étudiée par M. Desjardins (*De tabulis alimentariis*). J'ai résumé dans les quelques lignes qui suivent le travail de M. Henzen.

traités tout à fait comme les adultes; ils recevaient une *tessera* ou contre-marque, sur laquelle on avait inscrit quel jour et à quel endroit ils devaient se présenter pour qu'on leur donnât la mesure de blé qui leur revenait. Mais dans l'Italie, qui n'avait pas eu part encore aux libéralités impériales, tout était à faire. Voici de quelle façon on s'y prit pour assurer la perpétuité de ces secours et les rendre profitables au plus grand nombre. C'était l'empereur qui faisait les premières dépenses; il accordait des sommes quelquefois considérables aux villes dans lesquelles il voulait établir l'institution alimentaire : celle de Veleia reçut de Trajan en deux fois 1 116 000 sesterces, c'est-à-dire plus de 200 000 francs. Par une combinaison ingénieuse, cet argent, dans chaque ville, était prêté, à des intérêts très-modiques [1], aux principaux propriétaires du pays, et l'on prenait hypothèque sur leurs biens. C'était une façon de venir en aide à l'agriculture, en lui procurant les capitaux dont elle a besoin. Les intérêts servaient à « fournir des aliments » aux enfants pauvres. Les secours qu'on leur donnait étaient payés tantôt en nature et tantôt en argent. A Veleia, les garçons recevaient 16 sesterces (3 fr. 20 c.), et les filles 12 sesterces (2 fr. 40 c.) par mois. Ces libéralités paraîtront peut-être assez modestes, mais il faut songer que les garçons y avaient droit depuis leur naissance jusqu'à dix-huit ans, et les filles jusqu'à quatorze. Telle était cette célèbre institution alimentaire, qui fut accueillie partout avec tant d'enthou-

1. A Veleia, l'intérêt est à 5 pour 100; chez les Bæbiani, à 2 1/2. C'était peu de chose à une époque où l'intérêt à 12 pour 100 était assez ordinaire. Cependant nous savons par Pline que les propriétaires éprouvaient quelquefois une certaine répugnance à être débiteurs des villes (*Epist.*, x, 62), mais nous ignorons les motifs de cette répugnance.

siasme, et qui probablement a duré autant que l'empire. En réalité, c'est dans un intérêt politique qu'elle avait été établie. Trajan était effrayé, comme tous les esprits sages, de la dépopulation croissante des contrées qui environnaient Rome [1]. Pour y remédier, il cherchait à donner aux Italiens le goût du mariage et de la vie de famille; il voulait ôter tout prétexte à ceux qui ne souhaitaient pas d'enfants pour n'avoir pas la charge de les nourrir. Il tenait à préparer des citoyens et surtout des soldats à l'empire [2]. Aussi la libéralité de l'État s'arrêtait-elle quand le jeune homme était d'âge à s'enrôler. Ces secours publics le conduisaient jusqu'au moment où il pouvait toucher la solde [3], et l'on peut dire que toute sa vie, enfant, soldat ou vétéran, il ne vivait que du trésor du prince. Cette politique n'avait au fond rien de nouveau; elle était conforme à celle des premiers empereurs, et Pline remarque avec raison que les institutions alimentaires ne font que compléter les lois d'Auguste sur le mariage [4]. Cependant on ne peut nier que les largesses de Trajan n'aient un air plus désintéressé, plus généreux que celles de ses devanciers. Elles ne sont plus le salaire exclusif de ces flatteries que la plèbe de Rome prodigue à tous les princes qui la nourrissent et qui l'amusent.

1. Voyez les plaintes éloquentes que cette dépopulation inspire à Lucain (*Phars.*, I, 24). — 2. Pline, *Paneg.*, 28 : *ex his castra, ex his tribus replebuntur.* — 3. Pline, *Paneg.*, 26 : *alimentis tuis ad stipendia tua pervenirent.* — 4. *Paneg.*, 26. Quelques écrivains ont voulu voir une influence chrétienne dans les institutions alimentaires, mais elles n'étaient pas tout à fait inconnues avant Trajan. On en trouve des traces à l'époque même d'Auguste (Orelli, 4365). Pline, à l'endroit du Panégyrique que nous venons de citer, semble même dire que l'institution avait eu un caractère officiel avant Trajan et que les prédécesseurs de ce prince avaient quelquefois accordé aux enfants des secours publics. Mais c'était une exception; **Trajan en fit la règle**

Elles s'étendent à toute l'Italie, c'est-à-dire à des gens qui ne viendront jamais saluer l'empereur à son réveil ni l'applaudir quand il entre au théâtre ou au cirque. Sans doute elles sont avant tout utiles et commandées par l'intérêt de l'empire, mais il semble qu'il s'y joint aussi une pensée d'humanité. Lorsque Antonin perdit sa femme Faustine, qu'il aimait beaucoup, quoiqu'elle le méritât médiocrement, il ne crut pas pouvoir mieux honorer sa mémoire que par une fondation charitable : il donna de l'argent pour ajouter un certain nombre de jeunes filles à celles qui recevaient déjà les secours publics, et voulut qu'on les appelât *puellæ Faustinianæ* [1]. C'était se conduire comme le ferait aujourd'hui un prince chrétien.

L'exemple donné par l'État fut suivi par les particuliers. Tous ceux qui approchaient l'empereur se firent un devoir de l'imiter, et il y eut dans les rangs élevés de cette société comme un élan de bienfaisance, dont la trace est restée dans la correspondance de Pline et dans les inscriptions du IIe siècle. Pline a fait de grandes largesses pendant sa vie à tous ceux qu'il aimait, et, comme il ne connaissait pas cette vertu chrétienne qui consiste à cacher ses bienfaits, il ne nous les a pas laissé ignorer. Il nous apprend qu'il a acheté à sa vieille nourrice un champ de 100000 sesterces (20000 francs) [2], qu'il a complété le cens équestre pour l'un de ses amis [3], qu'il a doté la fille d'un autre « qui avait plus de qualités que de fortune [4] ». Il donne surtout, et sans trop compter, à toutes les villes auxquelles il est uni par quelque lien de reconnaissance et d'affection ; il leur donne des bibliothèques plutôt que des spectacles de gladiateurs [5], car il

1. Capitolin, *Anton.*, 8. — 2. *Epist.*, VI, 3. — 3. I, 19. — 4. VI, 32. — 5. I, 8.

professe, comme les Pères de l'Église, que les jeux publics sont nuisibles aux mœurs[1]; il fonde chez elles des écoles ou des institutions de bienfaisance[2]. C'est ce que faisaient aussi beaucoup de riches comme lui. Dans tout l'empire, les villes et les particuliers semblent travailler de concert pour soulager toutes les misères : quelquefois les villes s'imposent elles-mêmes et lèvent des contributions sur les citoyens riches pour subvenir aux besoins des pauvres[3]; le plus souvent ce sont des gens généreux qui, sans y être forcés, font les frais de ces fondations utiles. Un habitant d'Atina lègue à son municipe 400 000 sesterces (80 000 francs)[4]; une grande dame, « en mémoire de son fils », donne à Terracine un million de sesterces (200 000 francs) pour aider à y établir l'institution alimentaire[5]. Ce sont là des libéralités importantes; je suis pourtant plus touché de ce legs modeste d'un marchand de simples (*aromatarius*), qui laisse à une petite ville d'Italie « 300 pots de drogues et 60 000 sesterces (12 000 francs) pour qu'on puisse fournir gratuitement des remèdes aux pauvres gens de la ville[6] ». Assurément la société où de tels exemples étaient donnés, où l'on se félicitait sur sa tombe d'avoir été « miséricordieux et ami des pauvres[7] », ne pouvait pas être aussi dépravée qu'on l'a prétendu : si elle ne pratiquait pas encore tout à fait la charité au sens où l'entend le Christianisme, on peut dire qu'elle était toute préparée à la comprendre.

1. Pline, *Epist.*, IV, 22. — 2. I, 8; VII, 18. — 3. X, 94 : *ad sustinendam tenuiorum inopiam*. On voit, par cette lettre de Trajan, que dans les pays soumis au droit romain ces sortes de contributions étaient défendues. — 4. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 4546. — 5. Orelli, 6669. — 6. Orelli, 114. — 7. *Corp. inscr. lat.*, I, 1027. C'est la tombe d'un joaillier de la voie sacrée. Voyez aussi Perrot, *Galatie*, p. 119.

CHAPITRE DEUXIÈME

LES FEMMES.

I

La situation des femmes dans la société romaine était-elle aussi mauvaise qu'on le suppose? — Égards qu'on leur témoigne dans la maison. — Importance qu'elles prennent dans la vie publique. — Sous l'empire, elles ont part au gouvernement. — La philosophie continue à leur être contraire. — Dans la pratique, leur condition devient presque égale à celle des hommes. — Usage qu'elles font du droit d'association.

Le tableau de la société distinguée de Rome au IIe siècle serait incomplet, si nous ne disions rien des femmes. Elles y tiennent une grande place, et, comme leur influence s'est surtout fait sentir dans les choses religieuses, on ne peut négliger de s'occuper d'elles quand on étudie l'histoire de la religion romaine sous l'empire.

D'ordinaire, on se fait de leur condition et de leur conduite à ce moment des idées peu exactes. La première erreur, la plus grande peut-être, assurément la plus répandue, consiste à se représenter la situation des femmes dans la société romaine comme beaucoup plus fâcheuse qu'elle ne l'était réellement. On suppose volontiers qu'on les y traitait à peu près comme des esclaves, et l'on croit qu'il n'a pas fallu moins d'une révolution

sociale et religieuse pour les émanciper. C'est l'opinion de ceux qui jugent uniquement Rome d'après ses lois. Il est sûr que la loi romaine est très-dure pour les femmes. « Nos aïeux, dit Tite-Live, ont défendu que la femme s'occupât même d'une affaire privée sans avoir quelqu'un qui l'assiste ; ils ont voulu qu'elle fût toujours sous la main de son père, de ses frères, de son mari [1]. » Quand on songe à « cette servitude légale, qui n'a pas de fin [2] », on est tenté de s'apitoyer sur son sort ; mais on se rassure vite, si, au lieu de s'en tenir à des textes de lois, on étudie le monde et la vie. Là, au contraire, le rôle de la femme est considérable. On l'entoure d'honneurs et d'égards ; elle est respectée de son mari, vénérée des esclaves, des clients, des enfants, maîtresse dans la maison. La loi et l'usage se trouvent donc ici en désaccord, et dans ce conflit c'est la loi qui en définitive a été vaincue. Les jurisconsultes eux-mêmes le constatent : ils avouent que cette esclave, qui légalement ne peut disposer de rien et qu'on retient dans une tutelle éternelle, se trouve être en réalité l'associée, la compagne, presque l'égale du mari. Elle siége, je dirais volontiers elle trône avec lui près du foyer domestique, dans l'*atrium*. « L'*atrium* n'était point, comme le gynécée, un appartement reculé, un étage supérieur de la maison, retraite cachée et inaccessible. C'était le centre même de l'habitation romaine, la salle commune où se réunissait la famille, où étaient reçus les amis et les étrangers. C'est là, près du foyer, que s'élevait l'autel des dieux lares, et autour de ce sanctuaire était réuni tout ce que la famille avait de précieux ou de sacré, le lit nuptial, les images des ancêtres, les toiles et les fuseaux de la mère de famille,

1. Tite-Live, XXXIV, 2. — 2. Tite-Live, XXXIV, 7 : *numquam exuitur servitus muliebris.*

le coffre où étaient serrés les registres domestiques et l'argent de la maison. C'est sous la garde de la femme qu'étaient placés tous ces trésors. Elle offrait, comme le chef de famille lui-même, les sacrifices aux dieux lares; elle présidait aux travaux intérieurs des esclaves; elle dirigeait l'éducation des enfants qui, jusque dans l'adolescence, restaient longtemps encore soumis à sa surveillance et à son autorité. Enfin, elle partageait avec le mari l'administration du patrimoine et le gouvernement de la maison. Dès le moment où la nouvelle épouse avait mis le pied dans l'*atrium* de son mari, elle était associée à tous ses droits. C'est ce qu'exprimait une antique formule : au moment de franchir le seuil de sa nouvelle demeure, la mariée adressait à l'époux ces paroles sacramentelles : *Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia*, là où toi tu es le maître, moi je vais être la maîtresse. La femme devenait maîtresse, en effet, de tout ce dont le mari était maître, et Caton l'ancien ne faisait qu'exagérer une observation judicieuse lorsqu'il s'écriait plaisamment : « Partout les hommes gouvernent les femmes, et nous, qui gouvernons tous les hommes, ce sont nos femmes qui nous gouvernent[1]. » C'est donc une chimère de prétendre remonter dans l'histoire de Rome jusqu'au temps où les femmes étaient entièrement esclaves dans la maison; jamais elles n'ont été aussi asservies qu'on le suppose. Si les vieux poëtes parlent avec grand respect de la « majesté du père de famille[2] », ils célèbrent aussi « la sainteté du nom de la matrone[3] ». On peut même prétendre que la manière dont les anciens expliquent cette infériorité légale dans laquelle on voulait les retenir ne leur est pas trop défa-

1. Gide, *Étude sur la condition de la femme*, p. 109. — 2. Attius, *Telephus : Ut vim contendas tuam ad majestatem viri.* — 3. Afranius, *Suspecta : Tuam majestatem et nominis matronæ sanctitudinem.*

vorable. Le Romain prévoyait que dans cette lutte d'influence qu'il allait livrer avec sa femme, il serait vaincu, il se sentait d'avance le plus faible, et il n'avait fait ces lois rigoureuses que pour se donner des armes contre elle ; mais les historiens nous disent qu'elle n'avait pas de peine à regagner dans la maison tout ce qu'au dehors la législation lui faisait perdre [1].

Bientôt même cette victoire intérieure et domestique ne lui suffit pas. Périclès disait aux Athéniennes qu'elles n'avaient qu'une gloire à espérer, c'est qu'on ne parlât jamais d'elles ni en bien ni en mal. Une Romaine ne s'en serait pas contentée : en récompense de leur dévouement pour la république, les femmes obtinrent à Rome le droit d'être louées publiquement après leur mort, comme les hommes. Aux obsèques d'une grande dame, le cortége s'arrêtait au forum, et le plus proche parent de la défunte, montant à la tribune, faisait l'éloge de sa naissance et de sa vertu. Elles étaient en possession de ce droit dès l'époque de Camille [2] ; avec le temps, elles en conquirent beaucoup d'autres. A mesure qu'on avance dans l'histoire de Rome, on voit leur importance s'accroître. Il leur était arrivé déjà, pendant la république, de n'être pas sans influence sur les délibérations du peuple et du sénat, mais elles n'y intervenaient encore que d'une façon détournée. Sous l'empire, elles ne prennent plus la peine de cacher la part qu'elles ont dans la direction des affaires. Auguste, si jaloux de son pouvoir, consent presque à le partager avec Livie ; il la consulte dans les situations graves, il l'associe aux honneurs qu'on lui rend ; il lui fait accorder, ainsi qu'à sa sœur Octavie, l'inviolabilité tribunitienne [3]. Claude est entièrement gouverné par ses

1. Tite-Live, XXXIV, 2 : *domi victa libertas nostra impotentia muliebri*. — 2. Tite-Live, V, 50 — 3. Dion, XLIX, 38.

femmes, et rien ne se fait plus dans l'empire sans leur aveu. Le jour où le chef breton Caractacus fut conduit enchaîné dans les rues de Rome pour orner le triomphe impérial, Agrippine était placée sur un trône, non loin de celui de son mari, entourée comme lui des soldats et de leurs aigles, et le vaincu dut lui rendre les mêmes hommages qu'à l'empereur. « C'était assurément un spectacle nouveau, dit Tacite, et fort opposé à l'esprit de nos ancêtres, de voir une femme siéger devant les enseignes romaines[1] ! » Il ajoute qu'il ne suffisait pas à Agrippine d'être l'épouse du prince et qu'elle voulait qu'on la regardât comme associée à son empire. Cette prétention cessa bientôt de surprendre, tant elle devint commune. Avec les Antonins, on commence à donner aux impératrices le nom de « mères des camps et des légions » ; on y joignit plus tard celui de « mères du sénat et du peuple »; et ces titres n'étaient pas de pures flatteries : il leur est arrivé souvent, avec les Sévères, de disposer de l'empire et de le gouverner à leur gré, sous le nom de leurs maris ou de leurs fils.

L'exemple donné par la cour fut naturellement imité partout. Nous voyons souvent à cette époque les femmes de la haute société de Rome se mêler ouvertement aux intrigues politiques. Elles y apportent ces qualités de finesse et de ténacité qui leur sont ordinaires. Si elles ne peuvent pas demander pour elles-mêmes les charges de l'État, elles ont leurs protégés en faveur desquels elles sollicitent. Sénèque dut en partie sa questure aux démarches actives de sa tante : c'était une femme simple et qui vivait dans la retraite; mais l'affection qu'elle avait pour son neveu la tira de sa solitude et la rendit audacieuse. « Elle a fait des brigues pour moi[2] », nous dit-il.

1. Tac., *Ann.*, XII, 37. — 2. Sén., *Cons. ad Helv.*, XIX, 2.

Aussi était-ce une manière de faire son chemin que de chercher à plaire aux dames. Tacite parle d'un consulaire dont le talent consistait à s'attirer leur faveur et qui leur devait sa fortune[1]. Hors de Rome, elles étaient bien plus puissantes encore. Rien ne les empêchait de se donner toute l'importance qu'elles souhaitaient avoir, quand elles n'étaient plus sous les yeux de l'empereur et des gens qu'elles pouvaient craindre. On délibéra un jour dans le sénat pour savoir si l'on devait permettre aux magistrats chargés de gouverner les provinces d'emmener leurs femmes avec eux. Un sénateur rigoureux, Cæcina Severus, se plaignit amèrement de tous les abus dont elles étaient cause, et déclara en propres termes que, « depuis qu'on avait relâché les liens dont les ancêtres avaient cru devoir les enchaîner, elles régnaient dans les familles, dans les tribunaux, dans les armées ». La violence de Cæcina eut peu d'approbateurs, et, quoiqu'il fût de règle au sénat de louer sans fin le passé, on fut d'accord qu'en bien des choses on avait eu raison d'adoucir la rigueur des anciennes lois, et on laissa les proconsuls libres de partir avec leur famille, s'ils le jugeaient bon. Tout le monde était pourtant obligé de reconnaître que les reproches qu'on leur faisait n'étaient pas entièrement injustes. Il n'y avait guère de procès de concussion où la femme du gouverneur ne fût impliquée. « Tous les intrigants de la province s'adressaient à elle ; elle s'entremettait dans les affaires et les décidait[2]. » Elle s'occupait de tout, même de la discipline militaire et de la direction des armées. On en vit qui, à cheval près de leur mari, assistaient à des exercices, présidaient à des revues, haranguaient les troupes[3]. Du moment que l'épouse de l'em-

1. Tac., *Ann.*, V, 2 : *aptus alliciendis feminarum animis*. — 2. Tac., *Ann.*, III, 33. — 3. Tac., *Ann.*, II, 55. Dion, LIX, 18.

pereur se faisait appeler la « mère des camps », celles des légats impériaux semblaient autorisées à rechercher la faveur des légions. Elles y réussissaient souvent, et l'on vit plus d'une fois, ce qui semblerait fort extraordinaire de nos jours, des soldats et des officiers se réunir pour élever une statue à la femme de leur général[1].

Nous sommes très-loin, comme on voit, de la servitude et de la réclusion à laquelle on suppose d'ordinaire que les Romaines étaient condamnées. Ce qui seul est vrai, c'est que cette indépendance qu'on leur accorde est plutôt une affaire de tolérance et d'usage que de principe. Les lois civiles y étaient tout à fait opposées; la philosophie ne la favorisait pas davantage. Les sages de la Grèce paraissent s'être fort peu occupés de cette question des droits de la femme, si ardemment agitée de nos jours; quand par hasard ils y touchent, on voit bien qu'ils lui sont fort contraires et peu disposés à lui donner une place convenable dans la famille et dans l'état. Lorsque Platon veut tracer le tableau d'une société démocratique « à laquelle ses magistrats, comme de mauvais échansons, ont versé la liberté toute pure », et qui s'en est enivrée jusqu'à perdre entièrement la raison, il y représente l'esclave refusant d'obéir à son maître et la femme qui prétend s'égaler à son mari[2]. Voilà ce qui lui semble le comble du désordre dans un état mal ordonné! Aristote est plus insolent encore. « Assurément, dit-il, il peut y avoir des femmes et des esclaves qui soient honnêtes; cependant on peut dire d'une façon générale que la femme est d'une espèce inférieure, et l'esclave un être tout à fait méchant[3]. » Les philosophes de Rome, dans leurs ouvrages théoriques, ne s'expriment pas autrement que ceux de

1. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 49. — 2. Cicéron a traduit ce passage de Platon dans sa *République*, I, 43. — 3. Aristote, *Poet.*, 15.

la Grèce. Cicéron reproduit le passage de Platon que je viens de citer, et semble l'accepter pour son compte. Sénèque affirme brutalement, comme Aristote, que la femme est un être ignorant et indompté, incapable de se gouverner lui-même, *animal imprudens, ferum, cupiditatum impatiens*[1] : il ne peut donc être question de leur accorder des priviléges et de réclamer pour elles plus de justice et d'égalité. Mais à Rome ce que les sages semblaient si éloignés de faire s'était fait tout seul. Contrairement à ce qui arrive d'ordinaire, les principes restèrent en arrière de la pratique, et tandis que les philosophes et les législateurs semblaient s'entendre pour retenir les femmes dans une condition dépendante, l'opinion et l'usage les avaient émancipées. Il faut évidemment chercher l'origine de cette émancipation dans l'idée élevée que les Romains s'étaient toujours faite du mariage. Ils le regardaient comme « le mélange de deux vies[2] », et ce mélange ne pouvait être complet que si tout était commun entre les deux époux. « Quand je t'ai épousé, disait à Brutus la noble Porcia, ce n'était pas seulement pour être, comme une courtisane, à côté de toi au lit et à table, mais pour prendre ma part du bien et du mal qui pourraient t'arriver[3]. » Ce partage égal des biens et des maux introduit un principe d'égalité dans la famille. Rien ne résista dans la suite à ce principe ; il finit par vaincre les préjugés du monde, les théories des philosophes et les prescriptions de la loi. Les règlements sévères par lesquels on avait prétendu enchaîner les femmes furent successivement éludés ou abolis. Les jurisconsultes ont montré, et c'est une étude très-piquante, par quelles manœuvres habiles elles parvinrent, sous

1. Sén., *De const. sap.*, 14. — 2. Digeste, XXIII, 2 : *consortium omnis vitæ, individuæ vitæ consuetudo.* — 3. Plutarque, *Brutus*, 13.

l'empire, à renverser toutes les barrières élevées autour d'elles par l'ancien droit civil et à devenir tout à fait les égales de leurs maris [1]. On finit même par abroger ce privilége dont le vieux Caton se montre si naïvement fier dans un de ses discours. « Si tu trouves ta femme en flagrant délit d'adultère, disait-il, la loi te permet de la tuer sans jugement. Si par hasard elle te surprenait dans la même position, elle n'oserait pas te toucher du bout des doigts ; la loi le lui défend [2]. » L'empereur Antonin fit disparaître cette différence, et l'adultère du mari fut puni comme celui de la femme [3].

Quoique la législation de l'empire porte la trace évidente des changements qui s'accomplissent alors dans la condition des femmes, c'est ailleurs qu'il faut regarder, si l'on veut savoir véritablement jusqu'à quel point elles étaient libres. Ceux qui s'imaginent que leur émancipation est une conquête récente et qui en félicitent à tout moment le monde moderne, seraient, je crois, fort surpris si, au lieu d'étudier toujours le monde ancien dans les livres des philosophes ou des jurisconsultes, ils consentaient à le regarder un peu dans la réalité et dans la vie. Les inscriptions nous donnent sur ce point des renseignements fort curieux. Nous sommes moins disposés, après les avoir considérées de près, à plaindre les femmes de Rome, nous trouvons qu'elles jouissaient de priviléges que celles de nos jours ne possèdent plus. Elles avaient le droit de former, comme les hommes, des associations qui se donnaient des chefs à l'élection [4]. L'une d'entre elles porte le nom respectable de « Société pour la conservation de

1. Gide, *Étude sur la condition de la femme*, p. 163. Voyez aussi Friedlænder, *Sitteng. Roms*, I, p. 273. — 2. A.-Gelle, X, 23 : *In adulterio uxorem tuam si deprehendisses, sine judicio impune necares ; illa te, si tu adulterarere, digito non auderet contingere, neque jus est.* — 3. S. Aug., *De adult. conj.*, 2, 8. — 4. Orelli, 2427.

la pudeur, *Sodalitas pudicitiæ servandæ*[1] ». A Lanuvium, il y en avait une qui se nommait « le sénat des femmes[2] », et ce nom rappelle une institution fort curieuse de Rome, qui, par malheur, nous est assez mal connue : c'est ce qu'on appelait « la réunion des matrones », *conventus matronarum*, où se rassemblaient les femmes de grande maison. Suétone rapporte qu'on s'y disputait souvent fort aigrement et même qu'on s'y battait quelquefois[3]. Une fantaisie de l'empereur Héliogabale donna à cette réunion une importance politique. Il régla de quelles personnes elle serait composée, quels jours on s'y rassemblerait, et voulut qu'elle portât le nom de « petit sénat », *senaculum*. On y faisait des sénatus-consultes pour trancher toutes les questions d'étiquette : on y décida, par exemple, quel devait être le costume des femmes selon leur rang, à qui appartenait la préséance dans les cérémonies ; quand deux d'entre elles se rencontraient, laquelle devait faire les premiers pas pour venir embrasser l'autre ; de quelle espèce d'attelage ou de voiture chacune pouvait se servir ; pour qui était réservé l'usage des chars traînés par des chevaux ou des mules, des chaises à porteurs garnies d'argent ou d'ivoire ; qui avait le droit de mettre de l'or ou des pierreries sur ses chaussures[4], etc. Cette institution bizarre, détruite à la mort d'Héliogabale, qui lui avait donné des attributions ridicules, fut sans doute rétablie par un de ses successeurs, puisqu'elle existait du temps de saint Jérôme[5] ; elle a donc duré autant que l'empire. Les femmes de naissance plus obscure, et qui ne pouvaient espérer entrer dans « le petit sénat », n'en formaient pas moins des sociétés qui n'étaient pas sans importance. Il est arrivé à ces sociétés de s'insinuer dans

1. Fabretti, p. 462. — 2. Orelli, 3740. — 3. Suét., *Galba*, 5. — 4. Lampride, *Heliog.*, 4. — 5. S. Jérôme, *Epist.*, 43.

les affaires municipales et d'y jouer un certain rôle. On y délibérait sur des récompenses qu'on voulait accorder à un magistrat de la ville, on y votait des fonds pour élever des monuments et des statues[1]. Dans les élections, les femmes n'étaient pas admises à donner leur suffrage, mais elles avaient le droit de recommander le candidat qu'elles préféraient. Parmi les réclames électorales qui remplissent les murs de Pompéi, beaucoup sont signées par des femmes. Quand elles étaient riches et de bonne naissance, mariées à des personnages importants qui occupaient les premières magistratures, la reconnaissance de leurs concitoyens ne les séparait pas de leurs maris et leur élevait des monuments en commun. Souvent aussi elles cherchent à provoquer cette reconnaissance par des bienfaits particuliers dont elles comblent leur pays[2]; elles construisent des temples, des portiques, elles ornent le théâtre, elles donnent des jeux en leur nom[3]. Les villes payent toujours ces bienfaits par des honneurs publics. Les femmes y reçoivent à peu près les mêmes hommages et prennent les mêmes titres que les hommes. Les grandes associations se mettent sous leur patronage[4]; on les appelle « mères et protectrices du municipe », et cette dignité leur est accordée à la suite d'une délibération solennelle qui en rehausse le prix. Nous avons le texte d'un décret de ce genre, rendu par le sénat d'une ville d'Italie en l'honneur d'une grande dame, Nummia Valeria, prêtresse de Vénus; il y est dit « que tous les sénateurs sont d'accord qu'il est juste de lui donner le nom de protectrice de la ville, qu'il faut obtenir de sa bonté qu'elle veuille bien accepter volontiers et de bon cœur ce titre qu'on lui offre, qu'elle daigne recevoir cha-

1. Orelli, 6211, 6000, 3773. — 2. Orelli. 5158. — 3. Orelli, 5128, 2193. — 4. Orelli, 4643.

cun des citoyens en particulier et la république en général dans la clientèle de sa maison, et que, toutes les fois que l'occasion s'en présentera, elle la défende et la protége par sa puissante intervention ; qu'enfin on lui demandera qu'elle permette de lui présenter une table d'airain contenant le décret qu'on vient de rendre et qui lui sera remis par les magistrats de la ville et les premiers du sénat[1]. » Sans doute, on ne doit pas exagérer l'importance de ces hommages : c'étaient des titres honorifiques qui ne conféraient pas de pouvoir réel ; il n'en est pas moins vrai de dire que, sous l'empire romain, les femmes s'approchaient plus de la vie publique qu'il ne leur est permis de le faire aujourd'hui[2].

II

Attachement des femmes romaines à la religion de leur pays. — Part que leur fait cette religion. — Cultes qui leur sont réservés. — Services que la religion essaye de leur rendre. — Elle rend le mariage plus solennel et plus sérieux. — Elle leur donne l'occasion d'être plus libres et plus importantes. — Comment peut-on expliquer que les Romaines, si attachées à leur religion nationale, aient embrassé avec tant d'ardeur les cultes étrangers ?

Si l'on se trompe sur la situation véritable qu'occupaient les femmes à Rome sous l'empire, on ne se fait pas non plus des idées tout à fait justes sur les sentiments que leur inspirait la religion de leur pays et sur les motifs

1. Orelli, 4036. — 2. Elles paraissent même, dans certains pays, y avoir tout à fait participé. Dans une ville de l'Afrique, une femme est appelée *duumvira* (Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 3914). Dans les îles Baléares, une autre est dite : *insulæ magisteriis et honoribus omnibus functa* (*Corp. inscr. lat.*, II, 3712).

qui les ont attirées vers les cultes étrangers; il est pourtant nécessaire d'éviter à ce sujet les exagérations et les erreurs.

A Rome, comme ailleurs, les femmes étaient plus religieuses que les hommes. Pour peu qu'un jeune homme appartînt à une famille aisée, on lui faisait étudier de bonne heure la philosophie grecque. Il prenait quelquefois dans cette étude des impressions contraires à la religion de son enfance; le plus souvent elle l'habituait à s'en passer en lui fournissant des solutions plus raisonnables sur la nature de l'homme et de Dieu; dans tous les cas, il y trouvait un aliment pour l'activité de son esprit. La femme n'était pas sans doute exclue de la philosophie; aucun sage n'avait prétendu que cette étude lui fût interdite. Sénèque déclarait, au contraire, que les imperfections mêmes de sa nature lui faisaient un devoir de s'y livrer : plus elle est emportée par tempérament, pleine de désirs déréglés et de passions violentes, plus elle doit demander à la raison un frein pour se contenir[1]. Plutarque aussi pensait qu'il est bon qu'elle lise Platon et Xénophon, et il voulait que son mari fût son maître. « Il faut, disait-il, qu'il orne son esprit de philosophie, et que, semblable à l'abeille, il rapporte chez lui ce qu'il aura recueilli de meilleur[2]. » Il ne manquait pas à Rome, au Ier siècle et auparavant, de femmes qui n'étaient pas étrangères aux idées philosophiques. L'amie de Cicéron, Cærellia, voulait être la première à lire son traité *Du souverain bien*[3]. Quand Livie eut perdu son fils Drusus, elle appela, pour la consoler, le sage Areus, qui était, dit Sénèque, le philosophe de son mari[4]. Ce fut même

1. Sénèque, *De const. sap.*, 14, 1. Voyez aussi *Consol. ad Helv.*, 17, 4. — 2. *Conjug. præc.*, p. 145. — 3. Cic., *Ad Atticum*, XIII, 21. — 4. *Philosopho viri sui.* Sénèque, *Cons. ad Marc.*, 4, 2.

comme une mode, à cette époque, chez les femmes du monde qui vivaient assez légèrement, de paraître avoir du goût pour ces graves études, et Horace rapporte qu'on voyait souvent chez elles les ouvrages des stoïciens sur des coussins de soie[1]. C'est dans les mêmes mains, sans doute, qu'Épictète trouvait plus tard les traités de Platon, surtout sa *République*, où il se prononce pour l'abolition du mariage et la communauté des femmes[2]. Mais ce n'étaient en somme que des exceptions. La philosophie n'exerça guère une influence sérieuse que sur quelques femmes d'élite; les autres l'ignoraient ou en faisaient peu d'usage. La religion leur tenait lieu de tout; rien ne les en détachait, et c'est de ce côté que l'ardeur de leur esprit se tournait sans partage. Les Romains n'auraient guère compris une femme qui fût esprit fort et incrédule. Même quand ils ne croyaient pas beaucoup aux dieux pour leur compte, ils n'étaient pas fâchés qu'on y crût chez eux. Cicéron, qui se moquait si gaiement de toutes les fables de la mythologie, trouvait tout naturel que sa femme fût dévote et ne faisait rien pour la gagner à ses opinions. Les prières, les sacrifices, la célébration des anciens rites, convenaient à une matrone qui se respectait. Il fallait qu'elle fréquentât les temples et qu'elle accomplît rigoureusement tous ses devoirs religieux. Plaute a semblé tracer, dans son *Amphitryon*, le portrait idéal d'une Romaine; parmi les qualités qu'il lui attribue, à côté de la réserve, de la gravité, du respect des parents, de l'obéissance au mari, il place la crainte des dieux[3]. Quand cette crainte n'était pas mêlée de superstition, c'était le plus bel éloge qu'on pût faire d'une matrone, et on le disait dans son épitaphe[4].

Epod., 8, 15. — 2. Epict., *Fragm.*, 53. — 3. Plaute, *Amph.*, II, 2, 211. — 4. *Pia sine superstitione*, Orelli, 4859.

Ce qui fait qu'on est quelquefois surpris qu'elles aient éprouvé ces sentiments de piété sincère pour les dieux de leur pays, c'est qu'on suppose ordinairement que la religion les traitait alors aussi mal que la loi et qu'elles n'avaient pas plus de place dans le culte national que dans la société civile; mais il n'en est rien. La constitution antique de la famille romaine ne fait pas de la religion domestique un privilége pour l'homme. La femme partage avec son mari le soin de prier les dieux, et les enfants aident leurs parents. Le fils apporte les objets du sacrifice, la fille entretient le feu du foyer, qui est une image sacrée de la famille et qu'on ne doit jamais laisser éteindre. Dans l'État, qui n'est qu'une famille agrandie, les mêmes institutions se retrouvent. La plupart des prêtres, ceux surtout dont l'origine est la plus ancienne, sont assistés par leur femme dans leur ministère sacré. La *flaminica* remplit des devoirs presque aussi délicats que le *flamen* son mari, et elle est soumise à des prescriptions aussi minutieuses. La jeune fille, dont le rôle était si important dans la religion de la famille, est remplacée dans celle de l'État par les vestales. Six patriciennes, choisies dans les plus grandes maisons de Rome, font vœu de se consacrer pendant trente ans au service des dieux. Elles doivent rester chastes, sous peine de mort, pour être dignes d'entretenir le feu éternel dans le foyer public. La situation de la femme était donc à peu près égale à celle de l'homme dans ces vieilles cérémonies, et, quoique l'homme se soit fait ensuite la meilleure part dans la religion comme partout, elles n'ont jamais cessé d'avoir accès aux fonctions sacerdotales, ce qui n'arrive plus aujourd'hui. Il y avait sans doute des cultes dont elles étaient exclues : elles n'entraient pas dans les temples d'Hercule et les cérémonies de l'*ara maxima* leur étaient interdites; mais elles possédaient aussi des cultes

pour elles, auxquels les hommes ne devaient pas participer. Celui de la Bonne Déesse leur appartenait en propre[1]. Plutarque dit qu'elles avaient dans leurs maisons de petits oratoires où elles adoraient leur divine protectrice[2]. Tous les ans, les grandes dames de Rome se réunissaient chez le premier magistrat de la république pour y célébrer les mystères de *Bona Dea;* la présence de l'autre sexe était si rigoureusement défendue, qu'on allait jusqu'à voiler les tableaux où quelque homme était représenté. On sait que, l'année où César fut consul, le beau Clodius, amoureux de sa femme, eut l'effronterie de pénétrer sous un déguisement dans la maison consulaire, et que, malgré l'affaiblissement des anciennes croyances, ce scandale souleva l'indignation générale. C'étaient aussi des cultes réservés uniquement aux femmes que ceux de la *Pudeur patricienne* et de la *Pudeur plébéienne.* Dans un grand nombre d'autres, elles avaient des privilèges particuliers et occupaient la première place : tel était celui de la Diane des bois (*Diana nemorensis*). Son temple, placé dans un site ravissant, au pied du mont Albain, sur les bords d'un lac qu'on appelait « le miroir de Diane », était le rendez-vous du beau monde. Tout autour s'étendait un bois sacré où les arbres, reliés entre eux par des bandelettes, portaient des tableaux qui indiquaient les vœux que la déesse avait écoutés et les miracles qu'elle avait faits[3]. Il était d'usage, quand on avait été exaucé par elle, de se rendre à son temple le soir, une couronne sur la tête, un flambeau allumé dans la main. Les jours de fête, la

1. Je veux dire que les hommes n'avaient pas accès aux mystères de la Bonne Déesse, mais il leur était permis de la prier et de réclamer sa protection. Les petites gens n'y manquaient pas. Voyez Orelli, 1514 et sq. — 2. Plutarque, *Quæst. rom.*, p. 268. — 3. Ovide, *Fast.*, III, 267, *Ars amat.*, I, 230 et sq.

forêt d'Aricie paraissait en flammes [1]. C'était une des promenades favorites de toutes les dames de Rome, et l'on y rencontrait aussi bien ces belles affranchies qui ne cherchaient qu'une occasion de voir et d'être vues [2], que les matrones honnêtes qui venaient remercier la déesse du retour heureux d'un mari [3].

Il faut donc reconnaître, contrairement à l'opinion commune, que les femmes n'avaient pas à se plaindre de la religion romaine et qu'elle ne leur faisait pas une condition inférieure à celle des hommes. Les inégalités dont elles étaient victimes venaient uniquement du droit civil; la religion ne les sanctionnait pas; il semble même, à certains indices, qu'elle leur était contraire et qu'elle cherchait à les réparer. Elle avait fait des efforts sérieux pour rendre le mariage plus solennel. Avant de se marier, les deux fiancés faisaient un sacrifice ensemble, « car il n'est pas permis, disait Servius, de commencer la culture d'un champ ou de se marier sans prier d'abord les dieux [4] ». Le lendemain des noces, l'épouse devait sacrifier dans la maison de son mari : c'était une manière d'en prendre possession et de se faire agréer par les dieux de sa famille nouvelle [5]. Cet appareil religieux dont le mariage était entouré en faisait un acte sacré. Il était naturel qu'étant accompli avec tant de solennité, il ne pût être légèrement rompu ; aussi la religion semblait-elle tendre à le rendre indissoluble. Dès les temps les plus anciens, elle regardait comme un sacrilége et, dit-on, faisait punir de mort le divorce non motivé [6]. Le vrai mariage religieux (*confarreatio*), celui qu'elle imposait à certains de ses prêtres, ne pouvait être rompu qu'avec

1. Stace, *Silvæ*, III, 1, 55. — 2. Properce, III, 39. — 3. Orelli, 1454. — 4. Serv., *Æn.*, III, 136. — 5. Macrobe, *Sat.*, I, 15, 22. — 6. Plutarque, *Romulus*, 22.

les plus grandes difficultés. Elle voyait avec déplaisir les secondes noces, que devaient plus tard condamner aussi quelques Pères de l'Église. Dans beaucoup de cultes, on ne choisissait les prêtresses que parmi les femmes qui n'avaient été mariées qu'une fois : elles étaient aussi les seules qui eussent le droit d'aller prier à l'autel de la *Pudeur* et d'apporter des couronnes dans le temple de *Fortuna muliebris* ou de la vieille déesse *Mater Matuta* [1]. De là vint que l'opinion faisait un titre d'honneur aux femmes de n'avoir eu qu'un mari, et qu'on les en félicite si souvent dans leurs épitaphes. On peut donc dire que la religion romaine, en sanctifiant le mariage, en faisant quelques efforts pour l'empêcher de devenir un concubinage légal, cherchait à protéger la dignité de la femme. Elle y a peu réussi, et la multiplicité des divorces au Ier siècle de l'empire prouve que, dans cette tentative au moins, elle n'eut guère d'influence sur les mœurs publiques.

Elle fut d'autres fois plus heureuse et rendit aux femmes des services qu'elles n'ont pas dû oublier. Presque tous les peuples antiques les condamnaient à une réclusion sévère et faisaient de leur demeure une prison. Ce préjugé était sans doute beaucoup moins fort à Rome qu'en Grèce ; il y existait pourtant, et les anciennes inscriptions nous montrent qu'on leur faisait une gloire « de garder la maison et de filer leur quenouille » ; mais, pendant que l'opinion leur commandait d'y rester, la religion leur donnait des motifs légitimes pour en sortir. Il leur fallait bien, les jours de fête, se réunir à leurs compagnes pour prier ensemble les dieux ; les rituels le voulaient ainsi, et personne n'aurait osé s'y opposer. Ces réunions, qui les arrachaient un moment à la monotonie

1. Tertullien, *De monog.*, 17 ; *De exhort. cast.*, 13.

de la vie intérieure, étaient attendues avec impatience. Lucilius laisse entendre que quelques-unes en profitaient pour se soustraire à la surveillance jalouse de leurs maris [1]. C'est à cause de ces solennités qu'on aimait tant le séjour des grandes villes, où les fêtes sont plus brillantes et reviennent plus souvent [2]. Les femmes prirent bientôt l'habitude de n'y paraître qu'avec un train qui répondait à leur fortune. Polybe, parlant d'Émilia, sœur de Paul-Émile, qui avait épousé Scipion l'Africain, dit « qu'elle étalait dans ces cérémonies un luxe conforme au rang d'une Romaine qui avait été associée à la vie et à l'opulence d'un Scipion, qu'elle s'y faisait accompagner par un grand nombre de serviteurs, et que, sans parler de la richesse qui éclatait dans sa toilette et dans ses voitures, on voyait des corbeilles, des vases et tous les objets nécessaires aux sacrifices, d'or et d'argent, la précéder dans ces pompes solennelles [3]. » La religion fournissait donc une occasion aux femmes de sortir de leurs demeures, de se faire voir en public et dans l'appareil qui convenait le mieux à leur amour-propre; elles en étaient trop heureuses pour ne pas lui en garder une grande reconnaissance. La religion les aida aussi à s'insinuer de quelque manière dans la vie publique, malgré les préjugés qui les en écartaient. Elles obtenaient les honneurs sacerdotaux, elles étaient prêtresses de Junon, de Vénus, de Cérès, et comme quelques-uns de ces cultes avaient une grande importance et une sorte de caractère officiel, qu'elles étaient chargées de prier pour tous les citoyens et portaient quelquefois le titre de *sacerdos publica*, on prenait l'habitude de ne pas les séparer des autres magistrats de la ville. Elles avaient part aussi au culte des

1. *Aut operata aliquo in celebri cum æqualibu' fano.* Nonius, 523, 9. — 2. Térence, *Hecyra*, IV, 2, 16. — 3. Polybe, XXXII, 12.

Césars, qui était si étroitement lié à l'administration des provinces et des municipes, et devenaient prêtresses des impératrices déifiées. Pour honorer Livie ou Faustine, quand un décret du sénat leur eut décerné l'apothéose, on faisait choix de l'épouse de quelque personnage important, qui lui-même était revêtu de fonctions civiles, et qui souvent était prêtre d'Auguste ou d'Antonin. Le mari et la femme avaient des attributions semblables ; nommés de la même façon, par le suffrage des mêmes personnes, ils remerciaient leurs électeurs en leur faisant les mêmes présents. Les *flaminicæ* élevaient des monuments et donnaient des jeux comme les *flamines*, et leur libéralité était payée de la part de leurs concitoyens par les mêmes hommages. Les femmes devaient donc à la religion ces honneurs qui satisfaisaient leur vanité et cette sorte d'importance dont elles étaient fières. Il était naturel qu'elles lui en fussent très-reconnaissantes.

La seule raison qu'on pourrait avoir de penser qu'elles ne tenaient guère aux dieux anciens, c'est qu'elles ont toujours été les premières à se précipiter vers les nouvelles divinités. Mais on a tort de regarder cet empressement pour les cultes étrangers comme une sorte de protestation contre le culte national; il faut y voir plutôt une conséquence naturelle des sentiments religieux que ce vieux culte avait développés dans leur cœur. Ce n'est pas en haine des dieux de leur pays qu'elles faisaient un si bon accueil à ceux des pays voisins; c'était au contraire la piété qu'elles éprouvaient pour les divinités de Rome qui les disposait à bien recevoir celles de tous les peuples. Une dévotion les menait à l'autre, et elles les accommodaient toutes ensemble. Quand l'ardeur de leurs sentiments pieux ne trouvait plus à se satisfaire dans leur antique religion, elles cherchaient à se con-

tenter ailleurs, mais ces pratiques nouvelles n'étaient qu'une sorte de complément et de surcroît; elles n'effaçaient pas le respect que l'on gardait toujours pour les anciennes. Au sortir des temples d'Isis ou de Cybèle, les femmes n'oubliaient pas d'aller prier Junon et Minerve au Capitole, ou Diane sur l'Aventin. Ce mélange, qu'elles se permettaient sans scrupule, dura jusqu'au jour où la même piété qui les avait conduites dans les sanctuaires des dieux de l'Égypte et de la Syrie les jeta au pied des autels du Christ. Cette fois elles eurent affaire à une religion jalouse, qui ne souffrait pas de partage, et il leur fallut se décider entre leur nouveau culte ou celui de leur famille et de leur jeunesse. Si elles n'hésitèrent pas dans leur choix, ce n'est pas, comme on l'a prétendu, parce que leur ancienne religion ne s'occupait pas assez d'elles et ne leur faisait pas une place qui leur suffît; leur préférence tenait à d'autres causes qui leur font plus d'honneur et qu'il est inutile d'énumérer ici.

III

Les Romaines de l'empire méritent-elles les reproches que leur font les moralistes de leur temps? — Idée que les anciens Romains se faisaient de la femme. — Éducation qu'ils lui donnaient. — Conséquences de cette éducation. — Façon de vivre des Grecs dans leur famille. — Les Romains commencent à imiter la facilité des mœurs grecques. — Ce qui les arrêta dans cette imitation. — Changement dans l'éducation et les habitudes des femmes sous l'empire. — Ce changement explique pourquoi les moralistes leur sont si sévères. — Que faut-il penser des reproches qu'ils leur adressent? — Démentis que se donnent à eux-mêmes Sénèque et Tacite.

Il est beaucoup plus difficile d'apprécier la conduite des femmes au IIe siècle que de chercher à savoir quelle

situation leur faisaient alors la société civile et la religion. Les écrivains de cette époque leur sont en général fort contraires; il n'en est aucun qui ne les traite durement, et c'est contre elles que Juvénal dirige ses attaques les plus piquantes. Nous avons vu qu'on doit beaucoup rabattre des violences de Juvénal; quant à la mauvaise humeur des autres, il faut bien croire qu'elle était en partie justifiée; mais en partie aussi elle s'explique par un changement profond qui s'était opéré dans les habitudes et la vie des femmes sous l'empire et qu'il faut connaître, parce qu'il aide à comprendre la sévérité des jugements qu'on a portés sur elles.

L'idée que les anciens Romains se faisaient de la mère de famille était grave. La matrone devait conduire la maison et partager avec le mari le gouvernement domestique. Ces fonctions exigeaient un esprit sérieux, un caractère résolu; c'étaient aussi les mérites qu'on prisait le plus chez les femmes, ce sont ceux que Plaute leur attribue dans toutes ses pièces. La douceur, la grâce, la tendresse, semblent réservées chez lui aux courtisanes; les jeunes filles ou les femmes de naissance libre qu'il met sur la scène ne connaissent pas les effusions ou les emportements de la passion; elles ne sont jamais timides ni rêveuses; elles ont un air décidé, elles parlent d'un ton ferme et viril. Dans la pièce intitulée *le Perse,* un parasite éhonté veut mêler sa fille à une basse intrigue qui doit lui procurer de bons dîners pour le reste de ses jours. Elle résiste avec une fermeté froide; pour échapper à ce danger que court son honneur, elle n'a pas recours aux gémissements et aux larmes, elle est grave, sententieuse, elle discute et raisonne : « Nous sommes bien pauvres, dit elle à son père, mais il vaut mieux vivre misérable que de faire ce que tu veux. La pauvreté devient plus

lourde à porter si l'on y joint l'infamie[1]. » Quand Alcmène se voit outragée par Amphitryon, elle n'essaye pas de le toucher par ses pleurs; elle veut le convaincre par ses raisonnements[2]. Elle se garde bien de supplier, elle en appelle à sa conscience et à Junon, « la mère de famille », elle lui offre de prouver sa vertu par témoins; mais aussitôt qu'elle s'aperçoit qu'elle ne parvient pas à le détromper, elle prend sa résolution sans faiblesse et demande le divorce. « Reprends ton bien, lui dit-elle, et rends-moi ce qui m'appartient. » Elle ne veut pas rester un moment de plus avec lui ; elle le prie de lui donner des gens pour l'accompagner chez elle, et, comme il paraît hésiter à le faire, elle se décide à s'en aller « escortée de sa seule pudeur ». Telle était évidemment l'idée qu'on se faisait alors des femmes, et les qualités que Plaute leur accorde étaient celles qu'on tenait le plus à retrouver dans une matrone accomplie.

L'éducation qu'on leur donnait était tout à fait propre à les développer chez elles. Dans les maisons riches, les jeunes filles étaient élevées, comme leurs frères, par des esclaves lettrés; elles recevaient les mêmes leçons, on les faisait étudier dans les mêmes livres, elles écoutaient le grammairien lire et commenter les grands poëtes de la Grèce et de Rome, et prenaient dès leur jeunesse, pour Ménandre, pour Térence, un goût qu'elles gardaient d'ordinaire pendant toute leur vie[3]. Les plébéiennes étaient envoyées aux écoles publiques, sur le forum, auprès des Boutiques vieilles[4]. Ces écoles étaient fréquentées aussi

1. *Persa*, III, 1, 19. — 2. *Amph.*, II, 2, 188 :

Istuc facinus quod tu insimulas nostro generi non decet;
Tu, si me impudicitiæ captas, non potes capere.

3. Voyez Friedlænder, *Sitteng. Roms*, I, 265. — 4. Tite-Live, III, 44.

par les garçons[1], et, comme il arrive encore en Amérique, on y élevait les deux sexes ensemble. Il résultait souvent de cette éducation commune qu'ils avaient non-seulement les mêmes connaissances, mais des qualités semblables. On n'enseignait pas plus aux filles qu'aux garçons les arts qui ne semblaient pas compatibles avec la gravité des mœurs romaines. On répugnait, par exemple, à leur apprendre la danse. « Il n'y a presque personne, disait Cicéron, qui se permette de danser quand il est à jeun[2]. » On redoutait aussi pour elles la musique et le chant. Sans doute, dans quelques circonstances graves, après de grands malheurs ou des victoires inespérées, on avait vu des jeunes filles, au milieu des cérémonies publiques, chanter des hymnes aux dieux pour désarmer leur colère ou les remercier de leurs bienfaits; mais ces occasions étaient rares. D'ordinaire le chant n'était guère mieux vu que la danse, et Scipion Émilien, un ami de la Grèce pourtant, les condamnait sévèrement l'un et l'autre lorsque, pendant sa censure, il fit fermer les écoles qui s'étaient furtivement ouvertes à Rome pour les enseigner. « On corrompt notre jeunesse, disait-il au peuple, en lui faisant connaître des arts malhonnêtes. On lui apprend à chanter, ce que nos aïeux regardaient comme honteux pour un homme libre. Des jeunes filles, des jeunes gens de bonne maison s'en vont dans les écoles de danse parmi les baladins. On me l'avait bien dit, mais je ne pouvais pas croire qu'on pût donner une éducation pareille à ses enfants quand on portait un nom honorable. On m'a conduit dans une de ces écoles, et, par Hercule! j'y ai vu plus de cinq cents garçons ou filles. Dans cette

1. Martial dit, en parlant du maître d'école : *invisum pueris virginibusque caput*, IX, 68. — 2. Cic., *Pro Murena*, 6 : *nemo fere saltat sobrius.*

foule, il y avait (j'en rougis pour Rome !) le fils d'un candidat aux honneurs publics, un enfant de douze ans, portant encore la bulle à son cou, qui dansait avec des crotales une danse tellement impudique, qu'un esclave débauché ne se la permettrait pas sans rougir[1] ! » La danse était plus rigoureusement interdite que le chant, mais la musique même était suspecte ; c'est un art qui s'adresse moins à la raison qu'à la sensibilité, qui fait plus rêver qu'agir, et l'on voulait qu'une femme fût prête à l'action comme un homme.

Cette éducation n'a pas été sans doute inutile à donner aux Romaines des premiers siècles leur caractère énergique et viril. Peut-être trouvera-t-on qu'elles ont poussé ce caractère un peu trop loin. On aime aujourd'hui chez la jeune fille un air plus timide, quelque chose de plus tendre et de moins résolu. La faiblesse paraît un de leurs plus grands attraits : les Romains pensaient que la force vaut mieux. Quand l'homme élève la femme pour lui, il est naturel qu'il cherche à lui donner surtout la douceur et la grâce : il n'y a rien qui les rende plus agréables à ceux qui doivent vivre près d'elles; mais s'il s'agit de les élever pour elles-mêmes et dans leur intérêt, si l'on veut qu'elles soient capables de remplir un rôle actif dans les luttes de la vie, il faut qu'elles acquièrent d'abord les connaissances qui leur permettent d'y prendre part sans trop d'infériorité. Si l'on n'a pris soin de former leur esprit et de tremper leur âme d'une certaine façon, elles y seront trop facilement vaincues. On a été quelquefois choqué d'entendre dire à la Bruyère qu'on ne peut rien mettre au-dessus d'une belle femme qui aurait les mérites d'un honnête homme. Cette maxime, qui pouvait surprendre au XVIIe siècle, devient plus vraie tous les

1. Macrobe, *Sat.*, III, 14, 7.

jours. Dans une société comme la nôtre, où les relations du monde ont un peu perdu de leur importance, où l'on vit plus retiré, les qualités qui brillent surtout hors de la maison, et dont on se met principalement en dépense avec les étrangers, ont moins de prix. Au contraire, on s'attache de plus en plus à celles qui sont de mise chez soi et dans la pratique de la vie commune, la sûreté du commerce, la solidité de la raison, la justesse de l'esprit, la fermeté du caractère. Il ne faut pas être un grand prophète pour prévoir que, la situation des deux sexes devenant de plus en plus semblable, l'éducation des femmes se rapprochera toujours de celle des hommes, et qu'on reviendra, dans une certaine mesure, à l'idéal que les Romains se faisaient de la mère de famille.

Un moment arriva pourtant où cet idéal, s'il n'avait été un peu tempéré, pouvait présenter quelque péril. Quand les mœurs devinrent plus élégantes et les esprits plus cultivés, quand on prit l'habitude de se réunir davantage et de moins rester dans sa famille, on dut être tenté de demander aux femmes d'autres qualités que celles dont on on s'était jusque-là contenté. En vivant d'une manière nouvelle, on éprouvait des besoins nouveaux, et il était à craindre que, pour les satisfaire, on n'eût recours au système des Grecs. En Grèce, comme à Rome, la femme était chargée de diriger le ménage et de mener la maison, mais la maison et le ménage n'y avaient pas la même importance qu'à Rome. Le Grec vivait chez lui le moins possible; il n'y cherchait que le nécessaire, le vivre et le couvert, comme dit la Fontaine. Quant à ce superflu qui fait tout l'agrément de l'existence, il se le procurait ailleurs. C'était chez eux la coutume de faire ouvertement deux parts de la vie : celle qu'on passait dans la maison était la plus ennuyeuse et la plus courte; on ne s'y plaisait guère, on n'y trouvait personne avec qui l'on aimât

à causer. « Y a-t-il quelqu'un, disait Socrate à l'un de ses amis, à qui tu parles moins qu'à ta femme [1] ? » Lorsqu'on voulait se divertir, donner quelque distraction à son esprit ou quelque aliment à son âme, on sortait de chez soi, on cherchait au dehors ce que la vie intérieure ne pouvait pas donner. C'est ainsi que la courtisane était devenue le complément naturel du mariage. Ce partage ne choquait personne, et Démosthène disait le plus simplement du monde : « Nous avons des amies pour le plaisir, des épouses pour nous donner des enfants et conduire la maison [2]. »

Les courtisanes ne manquaient certes pas à Rome. Dès la fin de la seconde guerre punique, Plaute prétend qu'il y en avait plus que de mouches lorsqu'il fait très-chaud [3] ; mais il est douteux qu'elles fussent semblables à cette Aspasie qui charmait Périclès, ou à Léontium qui était capable de composer des ouvrages de philosophie. Elles offraient beaucoup moins de séductions aux esprits délicats, et, quoique la morale publique fût très-indulgente pour elles et qu'on ne trouvât rien à redire à ceux « qui, au lieu de mettre le pied dans les sentiers interdits, se contentent de marcher dans le grand chemin [4] », la société qui les fréquentait n'était ni aussi nombreuse ni surtout aussi choisie que dans les villes de la Grèce. A ce moment, le Romain n'éprouvait pas encore autant que le Grec le besoin de se distraire hors de chez lui. Quand ses affaires étaient terminées, il rentrait dans sa maison et y restait volontiers ; il était heureux de se reposer dans sa famille des fatigues de la vie politique. Moins poëte, moins artiste, moins curieux que l'Athénien, il se passait plus

1. Xénophon, *Econ.*, III, 12. — 2. Démosthène, *Contra Neæram*, sub fine. — 3. Plaute, *Trucul.*, I, 1, 45 — 4. Plaute, *Curcul.*, I, 1, 33.

facilement des conversations sérieuses ou légères, des fêtes élégantes, des réunions distinguées auxquelles préside une femme d'esprit. Le goût devait pourtant aussi lui en venir, à mesure qu'il connaissait mieux la Grèce et qu'il se familiarisait avec sa littérature et ses arts. Vers le VIIe siècle, les mœurs subirent à Rome de graves atteintes. On commençait à trouver moins de plaisir dans la vie de famille, et il arriva, par une coïncidence fâcheuse, qu'à mesure que l'attrait qui retenait les Romains chez eux était moindre, celui qui les attirait au dehors devenait plus puissant. Pour l'esprit et la grâce, les courtisanes de Rome finirent par rivaliser avec celles de Corinthe ou d'Athènes. On mettait un soin extrême à les bien élever ; celles qu'on destinait d'avance aux plaisirs des jeunes gens de grande maison étaient ornées de tous les talents nécessaires pour les charmer et les retenir. Ovide énumère tout ce qu'il faut leur apprendre[1] ; c'est une éducation complète. « Est-il nécessaire de dire qu'elles doivent savoir danser? Il faut bien qu'elles puissent, à la fin d'un repas, agiter les bras en cadence, quand les convives le désirent. » Elles doivent être musiciennes aussi, tenir avec grâce l'archet de la main droite et la cithare de la gauche ; il faut qu'elles chantent surtout : « C'est une douce chose que le chant. Beaucoup de femmes, qui manquaient de beauté, ont séduit par la douceur de leur voix. Qu'elles répètent tantôt les chansons qu'on entend dans les théâtres et tantôt les airs de l'Égypte. » Il n'est pas inutile non plus qu'elles sachent bien écrire : « Que de fois n'est-il pas arrivé que la conquête encore douteuse d'un amant a été achevée par un billet spirituel, et qu'au contraire le méchant style d'une femme a détruit l'effet qu'avait produit sa beauté? » Elles doi-

1. Ovide, *Ars amat.*, III, 315.

vent savoir les vers des poëtes qui ont célébré l'amour, surtout ceux de Callimaque et de Sapho, et ceux des Romains qui les ont imités. Il est question, dans Horace, de grandes écoles où de jeunes et belles affranchies apprenaient à chanter les poésies de Catulle, sous la direction des plus grands musiciens de Rome[1]. Ces talents qu'elles se donnaient avec tant de peine ne leur furent pas sans profit. Quelques-unes d'entre elles arrivèrent à d'aussi brillantes fortunes que les courtisanes de la Grèce. Telle fut la comédienne Cythéris, la maîtresse du riche Eutrapelus et d'Antoine, celle dont l'infidélité causa tant de douleur à Gallus, que son ami Virgile crut devoir, dans une églogue, convoquer tous les dieux de l'Olympe pour venir le consoler. Cicéron raconte qu'il dîna un jour avec elle, en compagnie du sage Atticus et d'autres gens d'importance, et il s'excuse gaiement de l'avoir fait en rappelant que le philosophe Aristippe ne rougissait pas d'être l'amant de Laïs[2]. L'exemple des Grecs commençait donc à gagner les Romains; on s'habituait, à ce qu'il semble, à ce partage de la vie qui existait chez eux entre la courtisane et l'épouse légitime, et Antoine avait osé traverser toute l'Italie suivi de deux litières, dont l'une portait sa femme et l'autre Cythéris[3].

Les Romains s'arrêtèrent pourtant sur cette pente. Malgré de grands déréglements, ils ne sont jamais arrivés tout à fait à cette facilité des mœurs grecques qui met l'épouse et la courtisane à peu près sur la même ligne. Ce qui ne fut pas inutile à les préserver de cet excès, c'est l'habitude que prirent alors les femmes de ne pas s'occuper seulement des devoirs sérieux de la vie et de rechercher aussi les agréments plus futiles que l'opinion

1. Horace, *Sat.*, I, 10, 91, et les commentateurs. — 2. Cic., *Ad fam.*, IX, 26. — 3. Cic., *Ad Att.*, X, 10, 5.

semblait leur interdire. En remplaçant leur roideur ancienne par des manières plus aisées, en se permettant d'apprendre la danse et le chant, en devenant plus sensibles aux jouissances des lettres et des arts, en osant sortir de leur intérieur sévère pour se mêler plus souvent aux réunions du monde, elles désarmèrent les courtisanes de leurs plus puissantes séductions. Le Romain qui pouvait trouver réunies chez sa femme des qualités que le Grec divisait était moins tenté de les chercher ailleurs. De tout temps il y avait eu des matrones qui avaient voulu s'affranchir de cette réserve que les préjugés leur imposaient. On en avait vu, même aux époques où les mœurs étaient le plus sévères, qui essayaient de se donner un peu plus de liberté et qui osaient acquérir des talents suspects. Vers le IVe siècle, la vestale Postumia fut accusée d'avoir manqué à ses devoirs. La seule raison qu'on avait de le croire, c'est qu'elle se mettait trop bien et qu'on lui trouvait un esprit trop enjoué : ce goût pour la parure et pour la gaieté la faisait soupçonner de tous les crimes. Elle fut pourtant acquittée; mais le grand pontife, en la rendant à ses fonctions, eut soin de lui recommander de mener désormais une vie plus grave et d'accomplir son ministère « plutôt comme une sainte femme que comme une personne d'esprit [1] ». On était devenu bien moins rigoureux vers la fin de la république. Le nombre des femmes mieux élevées, plus instruites, était alors plus considérable. Plutarque nous dit de Cornélie, qui avait épousé Pompée, « qu'elle était lettrée, jouait de la lyre, connaissait la géométrie et pouvait écouter avec fruit des conversations philosophiques. » Il ajoute « qu'elle avait su se préserver des défauts que n'évitent pas toujours les jeunes femmes qui sont versées dans ces études, l'exa-

1. Tite-Live, IV, 44 : *sancte magis quam scite.*

gération et le pédantisme [1]. » Il est probable que Cornélie dissimulait ses talents pour ne pas soulever contre elle les préjugés anciens, et la plupart des femmes qui se respectaient faisaient comme elle. D'autres se moquaient ouvertement de l'opinion et vivaient sans se gêner, à la façon des femmes légères de la Grèce. Telle était cette Clodia qui osait arrêter les jeunes gens dans la rue et les invitait à ses fêtes. Nous savons qu'elle aimait beaucoup les poëtes de talent et qu'elle faisait elle-même des vers à l'occasion. Telle était aussi cette Sempronia qui avait tant d'esprit, qui connaissait les lettres grecques et latines, et dont Salluste nous dit qu'« elle dansait mieux qu'il ne convenait à une honnête femme [2] ». C'était, du reste, le moindre de ses soucis d'être honnête ou même de le paraître. « Il n'y avait rien qui lui fût moins cher que la réputation et l'honneur. » Elle faisait des dettes et ne payait pas ses créanciers; elle avait été mêlée à des affaires honteuses d'escroquerie et même d'assassinat; elle vivait d'expédients, jusqu'à ce qu'enfin, se trouvant sans crédit et sans ressource, elle fut réduite à s'engager dans la conjuration de Catilina.

L'exemple de Sempronia et de Clodia était très-fâcheux: il semblait donner raison aux gens qui redoutaient pour les femmes les conséquences d'une éducation moins sévère et d'une conduite plus libre. Il est sûr qu'ils n'avaient pas tout à fait tort d'être alarmés: les prescriptions de l'opinion se tiennent toutes un peu; s'il en est beaucoup de futiles, il s'en trouve aussi de fort respectables, et, quand on s'habitue à négliger les unes, on est amené naturellement à moins tenir compte des autres. Le plaisir de la révolte, le plus vif et le plus sensible de tous les plaisirs, entraîne bientôt à se mettre en oppo-

1. Plut., *Pompée*, 55. — 2. *Catil.*, 25.

sition avec toutes les maximes reçues, et le public ne se trompe pas toujours quand il prétend que l'habitude de braver les plus indifférentes suppose qu'on a moins de respect pour les plus graves. Cependant, malgré les plaintes bruyantes d'honnêtes gens qui voyaient avec peine qu'on s'éloignât des mœurs antiques, la société romaine du VIIe siècle paraissait très-disposée à se relâcher beaucoup de la sévérité d'autrefois. Ce mouvement fut encore précipité par la catastrophe qui mit fin à la république. Dans cet intervalle de vingt années qui sépare Pharsale d'Actium et qui fut un véritable interrègne, comme il n'y avait d'autorité que la force, que personne ne comptait sur le lendemain et qu'une bataille pouvait tout changer en un moment, on se contentait de vivre au jour le jour. Cette époque étrange ressemble assez au temps de notre directoire : au sortir de révolutions sanglantes, à la veille de bouleversements prévus, on ne songe guère à l'avenir, on n'a plus de souci du passé, on s'habitue à ne plus respecter les traditions, et chacun se croit tout permis. On vit alors un personnage politique, le consulaire Plancus, s'adapter une queue de poisson, se peindre en bleu de mer, et, la tête couverte de roseaux, exécuter la danse du dieu marin Glaucus, dans un dîner de Cléopâtre [1]. Quand l'ordre fut rétabli, l'opinion était changée. Malgré le désir qu'affichait Auguste de faire revivre le passé, il n'était plus possible de revenir tout à fait aux anciennes maximes. A partir de ce moment, on ne songe plus à s'étonner de voir les personnes du meilleur monde jouer de la cithare ou de la lyre, danser ou faire des vers. Horace, dans l'ode où il célèbre, sous le nom de Licymnia, la femme charmante de Mécène, qui fut une des passions d'Auguste, n'hésite

1. Veillius Paterc., II, 83.

pas à la louer de bien chanter, puis il ajoute : « Il ne lui messied pas non plus de se mêler aux chœurs de danse, de prendre part aux jeux folâtres et d'entrelacer ses bras à ceux des jeunes filles dans les jours de fête[1]. » Le poëte Stace, qui n'était pas riche, comptait sur les talents de sa fille pour la marier : pouvait-elle manquer de faire la conquête d'un époux, elle qui jouait si bien de la lyre, qui savait agiter ses bras blancs dans des mouvements cadencés et chanter les vers de son père d'une manière à rendre les muses jalouses[2] ? Pline nous apprend que sa femme, Calpurnia, prenait le plus grand soin de sa gloire littéraire ; elle lisait et relisait ses livres, elle les apprenait même par cœur, elle mettait ses vers en musique et les chantait en s'accompagnant de la cithare. « Aucun musicien, disait Pline d'un air ravi, ne lui a donné des leçons ; elle est l'élève de l'amour, le meilleur des maîtres[3]. » Ces talents, acquis ou naturels, n'étaient pas ceux que les vieux Romains vantaient chez leurs femmes. Si elles les avaient possédés, ils en auraient peut-être joui chez eux, aux heures de retraite et de solitude, mais ils se seraient bien gardés d'en faire confidence au public. Du temps de Pline, on n'avait plus ces scrupules. L'histoire nous montre que, pendant tout l'empire, les femmes ont été moins esclaves des anciens préjugés, plus libres, plus mêlées au monde, et fort occupées d'y paraître avec avantage. Quelques esprits chagrins s'en affligeaient. Il y a une nuance de mécontentement et de regret dans cette réflexion de Tacite à propos de Livie : « Elle était plus avenante qu'on ne l'eût permis à une femme d'autrefois[4]. » Sans doute cette avidité de plaire, cette recherche

1. Horace, *Carm.*, II, 12, 17. — 2. Stace, *Silvæ*, III, 5, 64. — 3. *Epist.*, IV, 19. — 4. Tacite, *Ann.*, V, 1 : *comis ultra quam antiquis feminis probatum.*

des agréments de l'esprit, cette facilité de mœurs, pouvaient présenter quelques dangers ; mais il faut se souvenir, avant de les condamner, qu'elles avaient aussi des avantages. Il est possible, quoique cette opinion ait d'abord l'air d'un paradoxe, qu'elles aient servi à préserver ce qui restait à Rome de la vie de famille. N'oublions pas, quand nous jugeons la conduite des femmes sous l'empire, qu'en cultivant des arts que l'opinion semblait jusque-là leur défendre, en devenant plus mondaines, en essayant d'être plus attrayantes, elles diminuaient la tentation que l'homme pouvait éprouver de placer en des lieux différents son affection et son estime, son devoir et son plaisir, et que c'est à ce prix peut-être que les Romains ont évité ce triste partage de la vie qu'on avait accepté si aisément chez les Grecs.

Il me semble que les réflexions que nous venons de faire, tout en nous rendant plus justes pour les Romaines du IIe siècle, nous aident à comprendre pourquoi toute la littérature leur est alors si sévère. Il n'y a pas de pays où les maximes anciennes se soient plus longtemps maintenues qu'à Rome. On les répétait encore quand on ne les pratiquait plus ; après qu'elles avaient cessé d'être des traditions vivantes sur lesquelles on réglait sa vie, elles continuaient d'exister comme des préjugés hargneux qui fournissaient des armes commodes à tous les mécontents. L'opinion publique leur restait volontiers fidèle. Lors même qu'elle sentait la nécessité de céder quelque chose aux exigences du présent, elle éprouvait beaucoup de peine à se détacher du passé ; il entrait un peu de mauvaise grâce dans toutes les concessions auxquelles elle se résignait, et elle était toujours disposée à faire payer ses complaisances par quelques sévérités. En même temps qu'elle laissait les femmes mener une existence plus libre, elle comblait d'éloges l'époque où elles vivaient plus reti-

rées, elle prétendait juger les mœurs de ce siècle avec les idées d'autrefois, elle acceptait les principes nouveaux et se révoltait contre leurs conséquences. Ces dispositions, qui étaient alors celles de tous les moralistes, devaient nécessairement les rendre injustes et exagérés. Des actions en elles-mêmes indifférentes deviennent coupables quand on les apprécie avec les préjugés d'un autre âge. Juvénal s'irrite que les femmes souhaitent savoir les nouvelles politiques [1], qu'elles courent la ville et arrêtent même les officiers qu'elles rencontrent pour les leur demander, absolument comme Caton leur fait un crime de venir sur le forum et de solliciter les sénateurs à propos d'une affaire qui les intéresse [2]; mais les temps n'étaient plus les mêmes. A l'époque de Juvénal, elles avaient plus de part aux affaires publiques; il était naturel qu'elles fussent aussi plus curieuses d'en entendre parler.

Quand on examine de près les reproches que leur adressent alors les moralistes, on s'aperçoit que les défauts qu'ils reprennent chez elles avec tant d'amertume étaient la suite presque inévitable de leur nouvelle façon de vivre ; ils avaient leur source dans cette émancipation et cette indépendance dont quelques-unes pouvaient faire un mauvais usage, mais qui n'en étaient pas moins un progrès et un bonheur pour l'humanité. C'est ainsi qu'on les accuse souvent d'être devenues impudentes, effrontées, de vouloir toujours attirer les yeux sur elles, d'aimer à étaler partout leur coquetterie. « Quand une matrone, dit le rhéteur Porcius Latro, veut être en sûreté contre les tentatives des audacieux, elle doit se vêtir tout juste assez bien pour ne pas paraître malpropre. Il faut qu'elle s'entoure de servantes d'un âge respectable, dont le seul aspect écarte les galants. Il convient qu'elle marche

1 Juvénal, VI, 399. — 2. Tite-Live, XXXIV, 2.

toujours les yeux baissés. Quand elle trouve un de ces empressés qui saluent toutes les femmes qu'ils rencontrent, il vaut mieux qu'elle paraisse impolie que de sembler engageante. Si elle ne peut se dispenser de rendre le salut, qu'elle le fasse avec confusion et le rouge au front. Que son attitude soit telle, que, si l'on est tenté de lui faire des propositions peu honnêtes, son visage dise non bien avant sa parole. Voilà comment elles devraient se garder elles-mêmes pour décourager d'avance les amoureux ; mais, au contraire, voyez-les se présenter le visage paré de séductions, à peine un peu plus vêtues que si elles n'avaient pas de vêtements (*paulo obscurius quam posita veste nudæ*), avec un langage si enjoué, un air si caressant, qu'il donne à tout le monde l'audace de s'approcher, et puis soyez surpris, quand elles révèlent leurs honteux désirs par leur toilette, leur démarche, leurs paroles, leur visage, qu'il se trouve des gens qui ne savent pas se dérober à ces effrontées qui tombent sur eux [1] ! » Il peut bien se faire que Porcius Latro, quoiqu'il eût l'habitude de déclamer, n'ait pas tracé un portrait de fantaisie ; mais ces défauts qu'il reproche aux femmes, et que tout le monde leur reproche comme lui, sont de ceux qu'il est difficile d'éviter quand on ne les enferme pas dans un gynécée. On dirait vraiment que les moralistes et les satiriques de ce temps regrettent qu'on les en ait laissées sortir. Ils ne peuvent pas s'accoutumer à les voir libres, indépendantes, mêlées au monde et aux affaires, et ne cessent de leur en faire un crime. Ce n'était pourtant pas tout à fait une nouveauté, comme on le prétendait : elles ont toujours été moins étroitement tenues à Rome que dans la Grèce. Quoique la matrone romaine se fasse

1. Sénèque, *Suas.*, II, 15.

honneur dans son épitaphe « d'être restée chez elle [1] », nous savons qu'elle n'avait pas trop de scrupule ni de difficulté à quitter sa maison. Elle accompagnait son mari dans les dîners où il était invité, et la seule différence qu'on remarquât entre eux, c'est qu'elle s'asseyait sur une chaise à la manière ancienne, tandis qu'il prenait son repas couché d'après l'usage des Grecs [2]. Les jeunes filles y venaient aussi avec leurs parents ; seulement on nous dit qu'on avait la précaution de les faire sortir au dernier service, « de peur que leur oreille chaste n'entendît quelque propos inconvenant [3] ». La réclusion des femmes, comme on voit, n'était pas très-sévère sous la république ; elle le devint bien moins encore sous l'empire. Elles vont alors partout, et on les rencontre dans toutes les réunions publiques et privées. A Rome, les princes reçoivent à leur table les épouses des sénateurs avec leurs maris [4]. Il y avait des femmes dans ce repas qu'Othon donnait aux plus grands personnages de l'empire le jour où ses soldats révoltés manquèrent assassiner tout le sénat [5] ; des femmes faisaient partie de ce groupe de gens distingués et vertueux qui assistaient aux derniers entretiens de Thrasea [6]. Dans les municipes, quand un magistrat généreux donnait à dîner à ses concitoyens, ces repas réunissaient souvent les habitants des deux sexes. Les femmes aussi prenaient place dans les nombreux festins que célé-

1. *Corp. inscr. lat.*, I, 1007 : *domum servavit, lanam fecit.* Ce qui prouve cette persistance des anciennes maximes dont j'ai parlé plus haut, c'est qu'on retrouve assez souvent mentionnées sur les tombes de l'empire les qualités dont les femmes tiraient vanité sous la république. Elles sont appelées *domisedæ* et *lanificæ* quand elles ne filaient plus guère de laine et qu'elles restaient chez elles le moins possible. C'est une tradition et un souvenir de l'ancien idéal. — 2. Valère-Maxime, II, I, 2. — 3. Varron, *Sat. men.*, p. 95 (édit. Riese). — 4. Dion, LX, 7. — 5. Tacite, *Hist.*, I, 81. — 6. Tac., *Ann.*, XVI, 34.

braient partout les corporations [1]. Qu'elles aient quelquefois abusé de ces occasions qu'elles avaient de courir le monde pour donner des rendez-vous ou célébrer ensemble les abominables mystères de Cotytto ; que dans ces dîners, où les convives se croyaient tout permis [2], elles aient offert quelquefois de fâcheux spectacles, Juvénal le dit, et on peut le croire ; mais on peut croire aussi que le plus grand nombre s'y conduisait autrement. A tout prendre, il vaut mieux qu'on les y ait admises, et leur présence a fini par y introduire plus de décence et de retenue.

On leur reproche encore leurs prodigalités. « Il semble vraiment, dit Juvénal, qu'elles croient que les écus repoussent dans le coffre à mesure qu'on les dépense. Jamais elles ne calculent ce qu'un plaisir peut leur coûter [3]. » Les riches achètent à des prix insensés les coupes de cristal, les vases murrhins ; les autres vendent l'argenterie de famille pour louer des habits et des suivantes quand elles vont au théâtre. Ne pas savoir mesurer son train à sa fortune, se ruiner et s'endetter pour briller plus qu'on ne le peut, « manquer de respect à sa pauvreté », suivant la belle expression de Juvénal, c'est un vice de tous les temps. Admettons, si l'on veut, que cette époque en ait souffert plus que les autres ; cependant, parmi les dépenses dont on fait un crime aux femmes, il en est dont elles se justifieraient aisément. Elles ont pris part dans une large mesure à cet élan de générosité qui sembla s'emparer par moments de la société romaine sous l'empire. Sans être aussi directement mêlées que l'homme aux affaires de leur cité, nous

1. Tertull., *Ad uxorem*, II, 6. — 2. Quintilien, I, 2, 8 : *omne convivium obscœnis cantibus strepit, pudenda dictu spectantur* — 3. Juvénal, VI, 362.

venons de voir qu'elles n'y sont pas non plus tout à fait étrangères. Dès lors elles se croient obligées aux mêmes munificences envers leurs concitoyens. Elles construisent des portiques, élèvent des statues, bâtissent des temples[1]. Une femme riche tient à honneur de faire participer tout le municipe qu'elle habite aux événements heureux qui réjouissent sa maison. Pudentilla, qui épousa le philosophe Apulée, avait distribué au peuple d'une petite ville d'Afrique 50000 sesterces (10000 francs), à l'occasion du mariage de son fils[2]. Il arrive même quelquefois que leurs largesses semblent inspirées par la bienfaisance plus que par la politique et la vanité. Dans l'inscription funéraire d'une femme de Numidie, après avoir dit « qu'elle n'a eu qu'un mari, qu'elle a été chaste, rangée, irréprochable », on ajoute « qu'elle était une mère pour tout le monde, qu'elle venait au secours de tous les malheureux et qu'elle n'a rendu triste personne; *omnium hominum parens, omnibus subveniens, tristem fecit neminem*[3]. » C'est une épitaphe qui conviendrait à une chrétienne. Il ne serait pas juste d'oublier, quand on blâme leurs dépenses, que, s'il y en avait beaucoup qui se ruinaient pour leurs plaisirs, il s'en trouva qui usèrent largement de leur fortune pour faire du bien.

Il arrive aussi qu'on les raille de leur pédantisme, et Juvénal a tracé un portrait fort amusant de la savante qui, à table, ennuie les convives en comparant Homère à Virgile, qui se pique de ne manquer jamais aux règles de la syntaxe, et qui ne pardonne pas à son mari d'avoir fait un solécisme[4]. Mais si le pédantisme est

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2459. Orelli, 5128. — 2. Apulée, *De magia*, 88. — 3. Renier, *Inscr. de l'Algér.*, 1897. — 4. Juvénal, VI, 434.

un ridicule dont il faut se garder, l'instruction est un grand bien et il convient que la femme y ait part comme l'homme. Les femmes instruites sont très-nombreuses au Ier siècle. Plusieurs d'entre elles prennent goût aux lettres jusqu'à devenir capables d'écrire elles-mêmes des ouvrages, et personne n'en paraît scandalisé, ni même surpris. Agrippine, la mère de Néron, avait composé des mémoires sur sa jeunesse, qui furent publiés. Pline le jeune rapporte qu'un de ses amis, personnage d'importance, lui lisait des lettres qu'il prétendait l'œuvre de sa femme, et qu'elles étaient charmantes : « Vous croiriez entendre Plaute et Térence parler en prose [1]. » Il nous reste de Sulpicia, qui vivait sous Trajan, une satire énergique contre Domitien, à propos de l'exil des philosophes. On nous dit qu'elle avait fait paraître aussi un recueil de vers amoureux : c'étaient des élégies qu'on trouvait un peu trop passionnées, mais dont personne n'avait le droit de médire, car elle les adressait à son mari, ce qui faisait dire à Martial qu'elle avait trouvé moyen d'être en même temps fort légère et très-grave [2]. Quand on use si volontiers de la littérature, il est difficile qu'on ne soit pas entraîné quelquefois à en abuser, et c'est seulement lorsque les femmes instruites abondent qu'il peut dans le nombre se rencontrer quelques pédantes. Ces abus, et d'autres que les satiriques énumèrent avec complaisance, ne sont pas surprenants avec le changement qui s'était fait dans la façon de vivre des femmes. Le vieux Caton disait d'elles que c'étaient des êtres indomptés, et qu'il ne leur était pas possible de garder en rien une

1. *Epist.*, I, 16. — 2. Martial, X, 35 :

Nullam dixeris esse nequiorem,
Nullam dixeris esse sanctiorem.

juste mesure[1]. Dans ces libertés qu'on leur accorda ou qu'elles prirent, beaucoup allèrent trop loin. On avait annoncé que le jour où elles seraient les égales des hommes elles voudraient les dominer[2]; c'est ce qui ne manqua pas d'arriver. Quand elles se sentirent maîtresses d'elles-mêmes et quelquefois des autres, elles devinrent violentes, hautaines, insupportables. Elles exerçaient l'autorité domestique avec une impitoyable dureté, rudoyant leurs maris, battant leurs esclaves. Quelques-unes, voulant pousser l'égalité jusqu'au bout, se plaisaient à envahir les métiers que les hommes s'étaient jusque-là réservés. On voyait des femmes avocats, jurisconsultes, et, ce qui est plus grave, des femmes athlètes et gladiateurs. « Elles fuyaient leur sexe[3] », dit le satirique, et pour prendre ce qu'il y a de plus désagréable dans le nôtre. Ce sont là de grands défauts sans doute ; mais, je le répète, en supposant que les contemporains ne les aient pas exagérés par l'habitude qu'ils avaient prise de juger leur temps avec les préjugés du passé, n'oublions pas qu'ils furent la condition et la conséquence d'un progrès dont l'humanité a profité. Ils représentent cette portion de mal qui se mêle toujours aux meilleures choses et qui ne doit pas pourtant nous les faire méconnaître et calomnier.

Quant aux accusations plus graves dont je n'ai encore rien dit, à ces adultères scandaleux, à ces mariages si souvent rompus par des séparations sans motif, à ces

1. Tite-Live, XXXIV, 2 : *date frenos impotenti naturæ et indomito animali.* — 2. Tite-Live, XXXIV, 3 : *simul pares esse cœperint, superiores erunt.* Martial, VIII, 12 :

Inferior matrona suo sit, Prisce, marito ;
Non aliter fiunt femina virque pares.

3. Juvénal, 74, 253.

désordres, à ces crimes qui troublent les familles et la société, il faut répéter ici ce qui a été dit ailleurs au sujet des peintures de Juvénal. On ne peut pas prétendre sans doute qu'elles soient entièrement fausses : ni ce poëte, ni les autres moralistes n'ont inventé les faits honteux qu'ils racontent ; mais rien n'empêche de croire que, selon leur usage, ils ont fait de l'exception la règle. Je suis frappé de trouver chez presque tous ceux qui ont si mal parlé de leur temps des contradictions qui m'étonnent. Par quel étrange hasard arrive-t-il que ce que nous savons d'eux-mêmes et de leurs familles proteste contre leurs sévérités ? Tacite traite en général assez durement les femmes ; on voit bien que ce conservateur obstiné goûte peu les changements qui se sont accomplis dans leur manière de vivre et qu'il est médiocrement partisan des libertés qu'on leur accorde. Quand il dit des Germaines : « Elles vivent sous la garde de la chasteté, loin des spectacles qui corrompent les mœurs, loin des festins qui allument les passions ; hommes et femmes ignorent également l'art d'écrire de mystérieuses correspondances[1] », il est clair que cette admiration des mœurs lointaines couvre un blâme pour son pays. Cette intention est plus visible encore lorsqu'il ajoute : « Là on ne rit pas des vices ; corrompre et céder à la corruption ne s'appelle pas vivre selon le siècle[2]. » Paroles amères et vraiment dignes de Juvénal. Cependant on vivait honnêtement autour de Tacite, quoiqu'on allât quelquefois au théâtre et qu'on eût le malheur de savoir écrire. Il laisse deviner, en quelques mots voilés et touchants, l'estime qu'il avait pour sa femme ; elle au moins ne devait pas « vivre selon le siècle ! » Il célèbre avec attendrissement l'excellent

1. Tac., *Germ.*, 19. — 2. Id, *ibid.* : *nemo illic vitia ridet, nec corrumpere aut corrumpi sæculum vocant.*

ménage d'Agricola, son beau-père, et de Domitia Decidiana. « Ils vécurent, nous dit-il, dans une admirable concorde, pénétrés d'une tendresse mutuelle, et chacun donnant à l'autre la préférence sur lui-même[1]. » Il semble que dans ce milieu honnête il aurait dû prendre des impressions moins défavorables à son temps, ou que, s'il en voulait dire du mal, il lui fallait faire au moins quelques réserves. Sénèque est plus dur encore que Tacite, quoiqu'il ne fasse pas profession, comme lui, d'admirer toujours le passé. Dans les ouvrages que nous avons de lui, il ne manque pas une occasion de maltraiter ses contemporaines. « Elles en sont venues à ce point, dit-il, qu'elles ne prennent plus un mari que pour exciter leurs amants. Quand une femme est chaste aujourd'hui, c'est une preuve certaine qu'elle est laide[2]. » Il avait même composé un traité spécial contre elles (*De matrimonio*), qui est perdu, mais que les Pères de l'Église, dont il flattait les idées, citent avec plaisir. Il y reprenait tous les arguments bons ou mauvais que les poètes comiques développaient depuis des siècles contre le mariage. Il rappelait, ce qui était tout à fait conforme aux usages romains, qu'on ne choisissait pas sa femme, et qu'il fallait la garder comme le hasard vous la donnait. « Si elle est colère, sotte, laide, malpropre, si elle a quelque autre défaut, nous ne le découvrons jamais qu'après la noce. Un cheval, un âne, un bœuf, un chien, un esclave, un vêtement, une chaise, une coupe, des vases de terre, on les examine avant de les acheter ; la femme est la seule chose qu'on prenne sans la voir. On a craint sans doute qu'on ne l'épousât jamais si on l'avait vue auparavant. » Il ajoute que du reste on ne serait guère plus avancé

1. *Agric.*, 6. — 2. *De benef.*, III, 16 : *argumentum est deformitatis pudicitia.*

quand on aurait pris la peine de regarder, qu'elles ont toutes des inconvénients, et qu'entre elles on ne peut faire qu'un mauvais choix. « Si elle est belle, elle sera comblée d'hommages ; si elle est laide, elle se jettera à la tête du premier venu. Il est difficile de bien garder celle que tant de gens désirent, et, quand elle n'est désirée de personne, il est désagréable de vivre avec elle[1]. » Sénèque était vraiment bien ingrat de traiter ainsi les femmes ; il n'y a pas de philosophe qui ait eu à s'en louer plus que lui. Depuis sa naissance jusqu'à sa mort, elles l'ont entouré de leur affection, il leur doit sa fortune politique et son bonheur intérieur. Ce grand ennemi du mariage s'était marié deux fois, et l'on ne voit pas qu'il ait eu à le regretter. Il nous dit que, tout stoïcien qu'il était, il pleura beaucoup sa première femme. Quand il épousa la seconde, Paulina, il était déjà vieux, mais ce mariage sembla lui rendre la jeunesse. Il avait dit quelque part : « Il est honteux d'aimer de quelque façon que ce soit la femme d'un autre, il l'est aussi d'aimer la sienne avec excès. Le sage doit s'attacher à sa femme par raison et non par affection[2]. » Il paraît, dans sa vie, avoir oublié ce précepte, comme il en a oublié tant d'autres. Quand il parle de Paulina, l'affection la plus vive et la plus touchante semble animer ses paroles. Dans une de ses lettres, il raconte qu'il est malade et que Paulina le force à se soigner : « Comme sa vie, dit-il, dépend de ma vie, je prends soin de moi pour prendre soin d'elle. Qu'y a-t-il de plus agréable que d'être si aimé de sa femme que, pour l'amour d'elle, on s'aime soi-même davantage[3] ? » On sait qu'elle voulut mourir avec ce mari qui

1. Voyez les fragments du *De matrimonio* dans l'édition de Haase. — 2. *De matrim.*, 84 : *in aliena uxore omnis amor turpis est, in sua nimius*. — 3. *Epist.*, 104, 2.

l'aimait si tendrement et dont elle était si fière, et que, ramenée malgré elle à la vie, elle ne lui survécut que quelques années, gardant pieusement son souvenir et honorant sa mémoire.

L'exemple de Paulina nous montre que les grandes épreuves du règne des Césars ne furent pas perdues pour les femmes. Juvénal avait raison de dire que la prospérité les avait gâtées; le malheur les rendit meilleures. Elles donnèrent d'admirables spectacles dans ces temps horribles. Beaucoup se résignèrent volontairement à la pauvreté après avoir vécu dans l'opulence, d'autres accompagnèrent leurs maris en exil, quelques-unes surent héroïquement mourir. Telle fut cette jeune Politta, la fille du consulaire Antistius Vetus, dont Tacite nous a raconté la fin touchante[1]. Néron lui avait enlevé son mari, le sage Rubellius Plautus; elle avait tenu dans ses bras sa tête coupée, et depuis ce moment elle vivait dans le deuil et les larmes, se privant de tout, et gardant ses vêtements ensanglantés comme une relique; mais, quand elle apprit que la vie de son père était menacée, elle oublia ses douleurs et ses colères et alla se jeter aux pieds de Néron. Elle n'épargna rien pour le toucher, et, le trouvant insensible, elle revint annoncer à son père que tout espoir était perdu et mourir avec lui. Il ne m'est pas possible de croire qu'à la suite de ces crises violentes, après les règnes de Néron et de Domitien, la société n'ait pas été purifiée par la souffrance. La vertu des femmes s'y est certainement retrempée. Le Palatin, où avaient régné Messaline et Poppée, est occupé sous Trajan par des princesses honnêtes, « modestes dans leur toilette, simples dans leur train, affables dans leurs manières[2] », et qui pratiquaient toutes les vertus domestiques. Dans le grand monde, qui

1. Tac., *Ann.* XVI, 10. — 2. Pline, *Paneg.*, 84.

prend modèle sur ses maîtres, les mœurs semblent aussi devenir plus pures. C'est au moins l'impression que laisse la lecture des lettres de Pline. Rappelons-nous ce qu'il nous raconte de cette admirable lignée de Thrasea, où trois générations de femmes ont successivement fait preuve de tous les dévouements et de tous les sacrifices. Ce sont des exemples que, pour être juste, il convient d'opposer aux tableaux de Juvénal. Ils montrent que dans cette société, comme dans toutes les autres, de grandes vertus se mêlaient à de grands scandales, et que les femmes n'y étaient pas aussi dépravées qu'il plaît au satirique de le prétendre.

CHAPITRE TROISIÈME

LES CLASSES INFÉRIEURES ET LES ASSOCIATIONS POPULAIRES.

I

Attachement du peuple à ses dieux. — Divinités et fêtes populaires. — Comment et par qui les cultes étrangers se répandent dans le peuple. — Caractère de la dévotion du peuple des campagnes.

Après nous être occupés des lettrés, des riches, des gens du monde, nous voici arrivés aux classes inférieures. La part qu'elles ont prise au triomphe du Christianisme nous fait un devoir de les étudier. Malheureusement, il n'est pas aisé de les connaître : les sociétés ne montrent volontiers que leurs étages les plus élevés ; à mesure qu'on descend, le jour diminue. A la distance où nous sommes de l'époque que nous étudions, les sommets seuls nous apparaissent avec quelque clarté ; le reste est couvert d'ombre. C'est une raison de plus de recueillir avec soin tous les renseignements épars que la littérature et l'épigraphie nous ont conservés, et qui peuvent nous donner quelque idée de la situation morale et religieuse du peuple de Rome et de l'empire au temps des Antonins.

Il ne semble guère douteux que, dans les villes et les campagnes, la populace n'ait été en général fort attachée à ses dieux. L'acharnement qu'elle mit à poursuivre les Chrétiens en est la preuve. C'est un fait incontestable que

le Christianisme a soulevé chez le peuple des colères furieuses. « Combien de fois, dit Tertullien, ne nous a-t-on pas accablés de pierres, et n'a-t-on pas mis le feu à nos maisons! Dans la fureur des Bacchanales, on n'épargne pas même les morts. Oui, l'asile de la mort est violé; du fond des tombeaux où ils reposent, on arrache les cadavres des Chrétiens, quoique méconnaissables et déjà corrompus, pour les insulter et les mettre en pièces[1] ! » L'attachement du peuple aux cultes anciens ne se comprendrait guère, s'il était vrai, comme on l'a souvent prétendu, que ces cultes ne faisaient rien pour lui ; mais cette opinion n'est pas tout à fait juste, au moins pour l'époque qui nous occupe. A Rome, depuis que les plébéiens avaient conquis l'égalité politique, ils s'étaient fait une place dans la religion comme dans l'État; ils avaient accès à tous les sacerdoces importants, ils pouvaient devenir grands pontifes. On ne voit pas que dans les temples il y eût aucun privilége reconnu pour la naissance et la fortune. Sans doute le riche, qui pouvait offrir plus de victimes, se flattait d'attirer plus facilement la faveur des dieux; mais le pauvre ne désespérait pas non plus de l'obtenir. Horace console une femme du peuple qui s'attriste de ne pouvoir immoler ni bœufs ni brebis aux divinités qui la protégent, en lui disant qu'il suffit de les couronner de romarin et de myrte, et qu'elles se contentent d'un gâteau de farine et de quelques grains de sel pétillants[2]; ces offrandes, au moins, sont à la portée de tout le monde. Parmi les dieux de l'Olympe, il en était de plus

1. Tertullien, *Apolog.*, 37. Malgré cet acharnement du peuple contre les Chrétiens, on sait que c'est parmi le peuple que le Christianisme a fait ses plus nombreuses conquêtes; mais j'ai déjà fait voir qu'il s'est propagé surtout parmi les païens dévots et croyants et que c'est ainsi que ses plus ardents ennemis sont si vite devenus ses dis ciples. — 2 Hor. *Carm.*, III, 23.

populaires que les autres, que les pauvres gens priaient avec plus de confiance et dont ils espéraient être mieux écoutés; les ouvriers et les esclaves adoraient surtout Hercule et Silvain. Mais ces dévotions particulières ne les empêchent pas de s'adresser aussi aux divinités que tout le monde et le meilleur monde invoque. Le roi des dieux et des hommes, le grand Jupiter lui-même, accepte très-volontiers les hommages les plus humbles. De simples soldats, des affranchis, des fermiers d'un petit champ, se mettent hardiment sous sa protection et ne paraissent pas craindre que leurs prières soient mal accueillies. Il en est de même pour les fêtes; le peuple prend part à toutes, mais il en a qu'il aime plus que les autres, qui sont plus gaies, plus bruyantes et semblent lui appartenir davantage. Telle est celle de *Fors Fortuna*, au mois de juin, où la foule se rend au temple construit par le roi populaire Servius Tullius, en descendant le Tibre sur des barques ornées de feuillage et de fleurs, et où l'on boit force rasades en l'honneur du bon prince et de sa vertueuse épouse [1]. Telle est aussi celle d'Anna Perenna, qui se célèbre dans le bois sacré de la vieille déesse, sur les bords du fleuve, et dont Ovide nous fait une si agréable description. « Le peuple arrive, dit-il; on s'étend çà et là sur l'herbe verte pour boire ensemble, et chacun est assis à côté de sa chacune. Le plus grand nombre dîne en plein air; quelques-uns se construisent de petites cabanes avec des branches d'arbres; d'autres plantent des bâtons en guise de colonnes et étendent au-dessus leur toge pour se faire une tente. Bientôt le soleil et le vin les échauffent. Ils se souhaitent l'un à l'autre autant d'années d'existence qu'ils vident de verres. Vous en trouverez qui sont capables de boire autant de coups que Nestor a vécu d'années et qui arrivent jusqu'à atteindre l'âge

1. Preller, *Röm. Mythol.*, p. 553.

de la Sibylle. Ils chantent tout ce qu'ils ont appris dans les théâtres et accompagnent leur chant de gestes cadencés. Puis, le dîner fini, ils se mettent à danser lourdement avec leurs compagnes en habits de fête, qui font flotter leurs cheveux aux vents. Quand ils reviennent, le soir, ils ne se tiennent plus sur leurs jambes, et l'on se rassemble pour les voir passer[1]. »

Nous avons vu que, dans ce mouvement qui emporta toute la société des deux premiers siècles vers les religions de l'Orient, la part des plébéiens fut considérable. Comme ils faisaient beaucoup pour elles, elles se gardèrent bien de les négliger. Il y avait, dans ces cultes, tout un clergé inférieur qui vivait avec le peuple et exerçait beaucoup d'influence sur lui. Les pauvres étaient initiés à ces religions nouvelles tantôt par ces bayadères syriennes qui formaient des associations[2], et qui, la tête couverte d'une mitre asiatique, allaient danser dans les cabarets enfumés[3], tantôt par ces prêtres misérables et débauchés, forcés souvent de vendre leurs insignes pour vivre[4], et que Juvénal nous montre étendus et dormant dans un mauvais lieu, à côté de matelots et de voleurs, entre un esclave fugitif et un employé des pompes funèbres[5]. Sans doute, il n'était pas toujours facile aux pauvres gens de prendre part aux grands mystères : nous savons par Apulée que ceux d'Osiris coûtaient cher[6]. Ils ne pouvaient pas non plus se permettre ces purifications des tauroboles, dont les dépenses étaient considérables ; mais il devait y avoir à Rome des initiations populaires, comme celles des Orphéotélestes de la Grèce. Parmi les

1. Ovide, *Fast.*, III, 525. Ailleurs Ovide insiste aussi sur le caractère populaire du culte de Flora (*Fast.*, V, 350). — 2. Horace, *Sat.*, I, 2, 1 : *Ambubaiarum collegia.* — 3. Voyez la *Copa* de Virgile. — 4. Martial, XIV, 204. — 5. Juv., VIII, 176. — 6. Apulée, *Métam.*, XI, 28.

gens qui, dans le culte secret de Mithra, prennent le titre de *pères* et de *lions*, on trouve quelquefois des noms d'affranchis [1]. Il y avait aussi des purifications à bon marché, et Cicéron nous parle d'un certain Licinius, à la fois sacrificateur et cabaretier, qui se chargeait de purifier les esclaves et de leur donner à boire [2]. Les grandes dames faisaient venir le destin chez elles. Les astrologues, les chaldéens, qu'elles payaient généreusement, se dérangeaient pour aller leur prédire l'avenir. Les pauvres gens étaient moins favorisés. « Le destin du peuple, dit Juvénal, loge près du grand cirque ou dans les quartiers reculés qui longent le rempart. C'est là que la robuste plébéienne vient consulter les devins pour savoir s'il lui faut quitter le cabaretier pour épouser le fripier [3]. » Apulée nous a décrit, dans un des passages les plus curieux de ses *Métamorphoses*, les prêtres mendiants de la déesse syrienne qui s'en allaient sur les grands chemins excitant la dévotion publique par leurs jongleries. Vêtus et parés comme des femmes, « le visage fardé, le tour des yeux peints, la tête couverte de petites mitres », ils entourent respectueusement leur idole, qui, enveloppée d'un voile de soie, est portée sur un âne. Ils se livrent à des évolutions frénétiques, renversant la tête, tournant le cou dans tous les sens et faisant voler en rond leurs cheveux flottants. Par intervalles, ils se mordent les chairs, et avec un couteau à deux tranchants ils se font des entailles aux bras. Quand on passe devant une maison de bonne apparence et qu'on suppose habitée par une personne riche et généreuse, les hurlements redoublent. « Alors l'un d'eux se livre à des transports plus désordonnés. Il tire à chaque instant de sa poitrine de profonds gémissements, en in-

1. *Corp. inscr. lat.*, III, 3479, 3415. — 2. Cic., *Pro Mil.*, 24, et la note d'Asconius, édit. Orelli, p 51. — 3. Juv., VI, 587.

spiré qui ne peut retenir le souffle divin dont il est rempli, et il fait semblant de succomber au plus violent délire. Il s'accuse lui-même de quelque indiscrétion sacrilége et annonce qu'il va se punir de ses mains. Saisissant alors un fouet particulier à ces efféminés (ce sont des bouts de laine tordus ensemble et terminés par plusieurs osselets de mouton comme par autant de nœuds), il s'en frappe à coups redoublés... Ils s'arrêtent ensuite pour recueillir dans les plis de leurs robes les pièces de cuivre et même les pièces d'argent qu'on leur jette à l'envi. Des âmes pieuses apportent du vin, du lait, du fromage, du blé, et même de l'orge pour l'âne qui porte la déesse. Ils prennent tout et l'empilent dans des sacs préparés pour cette aubaine [1]. » Puis, quand la récolte est faite et qu'ils sont rentrés chez eux, ils se livrent avec les produits de la journée aux plus honteuses orgies.

Tels étaient les prêtres qui d'ordinaire se chargeaient de répandre les idées religieuses parmi les pauvres gens des villes et des campagnes. Quand on songe que le peuple était entièrement livré à ces influences, quand on se souvient que la philosophie antique n'a fait que bien peu d'efforts pour arriver jusqu'à lui, on n'est pas surpris de voir ce qu'il y avait de bas et de grossier dans sa dévotion. Mais pour être souvent peu éclairée, elle n'en était pas moins ardente. Une grande partie des monuments religieux que nous avons conservés de ce siècle est l'œuvre de personnes qui appartenaient aux dernières classes de la société. Les inscriptions que ces monuments portent sont souvent curieuses à étudier : on y voit que ces pauvres gens, qui ne tenaient guère à respecter les traditions anciennes, s'adressaient à tous les dieux sans scrupule et les confondaient dans leurs prières [2] ; c'est

1. Apulée, *Mét.*, VIII, 27. — 2. Voyez, par exemple, cette inscription

chez eux que s'accomplissait le plus librement ce mélange de tous les cultes qui, en élargissant les croyances, préparait les voies au Christianisme. Il faut pourtant faire entre eux quelques distinctions; la religion populaire n'avait pas les mêmes caractères partout. C'est surtout dans les villes qu'on était avide de nouveautés et qu'on se précipitait volontiers vers les dieux de l'Orient; les campagnes restaient plus fidèles à l'ancienne religion. La vieille mythologie était née de la contemplation de la nature; dans les champs, elle se retrouvait chez elle. L'hypocrisie, la contrainte, l'air officiel, étaient tout à fait bannis de la religion champêtre. Les fêtes y prenaient un caractère gracieux et sincère dont l'âme était pénétrée. Il était difficile d'assister sans quelque émotion, dans un beau pays, aux processions des *ambarvales* ou aux cérémonies qui accompagnaient la vendange et la moisson. Les poëtes les plus légers trouvent des accents religieux pour les dépeindre. Tel est ce tableau qu'Horace a fait en quelques vers gracieux des *Faunalia*, qui se célébraient en décembre[1]. On voit bien aussi qu'Ovide, qui est allé voir à Falérie la fête de Junon, en est revenu charmé. Il est heureux de nous décrire la forêt antique ombragée d'arbres touffus, « sous l'ombre desquels on ressent l'impression de la divinité », l'autel grossier qui reçoit les vœux des fidèles, puis la procession qui s'approche aux sons de la trompette, les jeunes filles vêtues de blanc qui portent sur leur tête les objets sacrés, et, au milieu du silence de la foule, la déesse qui s'avance entourée

dans laquelle, sur l'ordre des *dei montenses*, vieilles divinités qui personnifiaient les collines de Rome, les dévots de Mithra, unis à un prêtre de Silvain, élèvent un monument à *Jupiter fulgurator*. Orelli, 1238.

1. Horace, *Carm.*, III, 18.

de ses prêtres, tandis que les filles et les garçons, revêtus de leurs plus beaux habits, étendent leurs manteaux sur la route, partout où elle doit passer[1]. Ovide ajoute que c'est une fête très-ancienne et qu'elle remonte au temps d'Halésus, le fondateur de Falérie et le héros des Falisques. Tandis que tout se renouvelle sans cesse à la ville, tout se conserve aux champs. On y raconte toujours les vieilles légendes, et l'on continue à y ajouter foi. Pourquoi douterait-on que les dieux se soient souvent montrés aux mortels, quand on n'est pas éloigné de croire qu'on les a quelquefois rencontrés soi-même ? Il est si facile, lorsqu'on rentre chez soi un soir d'été, la tête pleine de récits fabuleux, l'âme excitée par l'ivresse de la nature, de prendre pour l'apparition de Silvain ou de Faune l'ombre d'un arbre qui s'agite au coin d'un bois, ou d'entendre dans le bruit lointain de la brise le rire des nymphes et des satyres qui jouent dans la vallée. On le croit et on le raconte, non pas comme le prétend Lucrèce, pour faire honneur à son canton, pour empêcher qu'on ne suppose qu'il est désert de dieux[2], mais parce qu'on pense que c'est la vérité. Aussi les superstitions poussaient-elles avec abondance dans les campagnes, comme sur un sol fertile. Les charlatans y vendaient toutes sortes de recettes pour guérir les maladies des hommes et des animaux. On y débitait des formules magiques qui devaient attirer la pluie ou éloigner la grêle. Sur la porte de toutes les fermes italiennes on lisait une défense faite aux femmes de passer le long des chemins en filant, parce qu'on croyait que le fuseau porte malheur aux récoltes[3]. On ne doutait pas qu'il n'y eût des charmes au moyen desquels on pouvait attirer chez soi

1. Ovide, *Amores*, III, 13. — 2. Lucrèce, IV, 580. — 3. Pline, *Hist. nat.*, XVIII, 2 (5).

la moisson du voisin. L'historien Pison racontait qu'on accusa de ce crime un affranchi qui par son industrie savait tirer de ses champs plus que ne faisaient les autres. Au jour marqué, il parut devant le peuple, amenant avec lui ses esclaves robustes, ses charrues brillantes, ses bœufs bien nourris : « Voilà tous mes charmes, dit-il ; il n'y manque que mes travaux assidus, mes veilles, mes sueurs, que je ne puis pas vous mettre sous les yeux[1]. » Ces croyances superstitieuses se trouvaient déjà dans la loi des Douze Tables ; mais, je l'ai déjà dit, rien ne s'oubliait au village. Aux derniers temps, on y consacrait des arbres aux dieux, comme à l'époque du bon roi Latinus ; « au lieu de statues d'or et d'ivoire, on y vénérait les bois sacrés et le silence même des forêts[2] ». On y couvrait de bandelettes les pieux plantés en terre qui marquaient la limite des champs ; on y arrosait d'huile des pierres qui étaient censées représenter quelque divinité[3]. Les fêtes les plus anciennes étaient aussi les plus respectées. Aux Palilies, qui rappelaient la fondation de Rome, les paysans sautaient à travers de grands feux allumés, comme chez nous à la Saint-Jean ; ils se réunissaient, tant que dura l'empire, au son de la trompette, dans les carrefours des grands chemins, et y célébraient les *compitalia rustica* avec la même gaieté que du temps des rois[4]. Les fêtes de la vendange, les plus vieilles de toutes, excitaient encore, sous Théodose, des éclats de joie désordonnée qui scandalisaient les gens sages. C'est là, sur le terrain même où l'antique religion était

1. Pline, *Hist. nat.*, XVIII, 6 (8). Pline raconte ailleurs très-sérieusement que, sous Néron, un champ d'oliviers traversa un chemin public et vint s'établir en face du terrain qu'il occupait, tandis que les champs dont il prenait la place allaient s'installer à la sienne. *Hist. nat.*, XVII, 25 (38). — 2. Pline, *Hist. nat.*, XII, 1 (3). — 3. Tibulle, I, I, 10. — 4. Calpurnius, IV, 125.

née, où elle avait poussé ses plus profondes racines, qu'elle se maintint le plus longtemps, et voilà pourquoi il fut si difficile au Christianisme victorieux dans les villes d'achever la conquête des campagnes.

II

Origine des associations romaines. — Elles sont tolérées pendant la république. — Restrictions que l'empire apporte au droit de s'associer. — Ces restrictions n'empêchent pas les associations de devenir très-nombreuses. — Classifications qu'on peut établir entre elles. — Associations ouvrières et industrielles. — En quoi elles diffèrent de nos corporations. — Ressemblances que présentent toutes les associations romaines.

Ce que nous venons de dire des croyances populaires au II[e] siècle est loin de suffire à notre curiosité, mais il n'est pas aisé d'y ajouter. La vie intérieure et domestique des Romains pauvres nous échappe ; nous ne pénétrons pas dans ces petites mansardes sous les toits (*cœnacula*), où ils logent « près du nid des colombes [1] ». Heureusement, quand ils sortent de chez eux, nous les retrouvons. Il nous est possible, grâce à l'épigraphie, de les suivre dans ces associations où se passe une bonne partie de leur existence. C'est là que les petits négociants, les affranchis, les ouvriers, se rassemblent le plus qu'ils peuvent avec des gens de même métier ou de même fortune ; c'est là qu'il faut les aller chercher, si nous voulons savoir comment ils vivaient et quels étaient leurs habitudes et leurs besoins, leurs misères et leurs plaisirs. D'ailleurs ces associations ont toutes plus ou moins un caractère religieux, et une étude de la religion romaine ne peut se passer de les connaître.

1. Juvénal, III, 202.

Le besoin de se réunir, de se fortifier en s'associant était au moins aussi grand dans l'antiquité qu'aujourd'hui, et parmi les peuples anciens, les Romains sont peut-être celui qui l'a le plus vivement éprouvé. Leurs historiens font remonter la naissance des premières associations romaines jusqu'à l'origine même de la ville : ils nous disent que Numa, pour mêler ensemble les Latins et les Sabins, qui persistaient à rester séparés, divisa tout le peuple en neuf corps de métiers[1]. A côté de ces corporations ouvrières auxquelles on accordait une antiquité si respectable, il existait des confréries religieuses, appelées des *sodalités*, qu'on croyait plus anciennes encore. Elles étaient affectées au service d'un dieu, et se réunissaient dans son temple. Le prêtre de la société (*flamen*) immolait la victime, les confrères la mangeaient, et le repas commun était la grande affaire des associés[2]. Quand un culte étranger était introduit à Rome, ou même simplement quand un temple était bâti, on avait soin d'instituer une sodalité qui devait fêter le nouveau dieu ou se charger du service du temple. C'est ce qu'on fit notamment à l'époque de la seconde guerre punique, lorsqu'on alla chercher à Pessinunte la statue de la mère des dieux[3].

Ces associations, ou, comme on les appelait, ces *colléges* se multiplièrent d'abord sans être inquiétés par l'autorité. Tant que la république fut florissante, il ne semble pas qu'aucune entrave sérieuse ait été mise au droit de s'associer. La loi se contentait d'en prévenir les excès; elle défendait les réunions nocturnes ou clandestines qui pouvaient nuire à la sécurité publique, mais

1. Plutarque, *Numa*, 17. — 2. Les grammairiens voulaient même dériver de ce repas commun le nom des sodalités : *sodales dicti, quod una sederent et essent*. (Festus, édit. Müller, p. 296.) — 3. Cic., *De senect.*, 13.

elle permettait les autres. Le peuple usa longtemps avec modération de cette faculté qu'on lui donnait de se réunir ; c'est seulement vers la fin du VIIe siècle de Rome qu'il en abusa. Des sociétés politiques se formèrent alors, sous le nom de *collegia sodalitia* ou *compitalitia*, pour influer sur les élections ou exciter des mouvements populaires, et l'abus, comme il arrive toujours, amena la perte du droit. Avec l'empire, les associations entrèrent sous un régime nouveau. César et plus tard Auguste supprimèrent tous les colléges qui leur semblaient dangereux ; ils ne laissèrent subsister que les plus innocents ou ceux que leur antiquité rendait vénérables, et il fut établi qu'à l'avenir on n'en pourrait plus instituer de nouveaux sans une autorisation spéciale. Ces autorisations n'étaient pas données au hasard, et les empereurs avaient soin, avant de les accorder, de prendre l'avis du sénat[1]. Comme la paix intérieure qu'ils donnaient à Rome et au monde était leur principale raison d'exister, ils voulaient la maintenir à tout prix. Pleins d'une juste méfiance pour cette multitude affamée et cosmopolite qui allait se cacher dans les quartiers obscurs des grandes villes, ils étaient décidés à lui enlever d'avance tout moyen de s'organiser. Les princes les plus sages et les plus fermes, ceux qui tenaient le plus à la bonne administration de l'empire, étaient ceux aussi qui surveillaient le plus sévèrement les anciennes associations et qui permettaient le moins d'en établir de nouvelles. Pendant que Pline gouvernait la Bithynie, il demanda l'autorisation à Trajan de fonder à Nicomédie un collége de 150 ouvriers charpentiers, qui serait chargé d'éteindre les incendies; l'empereur refusa. « N'oublions pas, lui écrivait-il, com-

1. Pline, *Paneg.*, 54 : *de instituendo collegio fabrum consulebamur.*

bien cette province et surtout cette ville ont été troublées par des sociétés de ce genre. Quelque nom qu'on leur donne, pour quelque motif qu'ils soient institués, ils ne tarderont pas, quand ils seront réunis, à devenir une association factieuse[1]. » Les codes romains conservent la mention de lois, de sénatus-consultes, de décrets impériaux, qui interdisent ou limitent le droit d'association. Les gouverneurs avaient ordre de faire exécuter rigoureusement ces lois dans les provinces; à Rome, ceux qui osaient les violer étaient traduits devant la première autorité de la ville, le *præfectus urbi*. La punition du coupable était terrible. « Quiconque, dit Ulpien, établit un collége illicite, est passible des mêmes peines que ceux qui attaquent à main armée les lieux publics et les temples[2] ». Il pouvait être, au choix des juges, décapité, jeté aux bêtes ou brûlé vivant.

Ces menaces, malgré leur rigueur, furent tout à fait impuissantes. Il est remarquable que les colléges se soient beaucoup plus multipliés sous l'empire, où on les traitait si sévèrement, que sous la république, où on les laissait libres. Au moment même où le jurisconsulte Gaïus, interprète de la doctrine officielle, disait : « Il y a très-peu de motifs pour lesquels on permette d'établir de ces associations[3] », elles remplissaient Rome, elles se glissaient dans les plus petites villes, elles pénétraient dans les camps, d'où l'on tenait spécialement à les exclure ; elles couvraient les plus riches provinces. Les lois portées contre elles paraissent avoir été très-peu respectées. Comme elles se heurtaient contre un besoin impérieux qu'éprouvaient alors toutes les classes de la société, il fallait toujours les renouveler[4]. L'autorité ne se décidait

1. Pline, *Epist.*, x, 43. — 2. Dig., XLVII, 22, 2. — 3. Dig., III, 4, 1. — 4. Pline, en arrivant en Bithynie, renouvela la défense de former

à appliquer les peines rigoureuses qui frappaient les sociétés illicites que dans les cas extraordinaires : on sait, par exemple, qu'elle en fit usage contre les Chrétiens; mais le plus souvent elle fermait les yeux et laissait faire. Avec le temps, elle finit même par permettre de bonne grâce ce qu'elle était impuissante à empêcher. L'empereur Alexandre Sévère se fit le protecteur déclaré de ces associations qui avaient tant inquiété ses prédécesseurs. « Il donna, dit son biographe, une existence officielle à tous les colléges d'arts et de métiers, leur accorda des défenseurs et régla devant quels juges ils devaient comparaître pour chaque délit[1]. » Était-ce un acte de faiblesse ou un calcul de politique? N'y faut-il pas voir aussi un effet de cet adoucissement général des mœurs qui finissait par pénétrer dans la loi? Il y avait quelques années à peine qu'une constitution célèbre de Caracalla venait d'étendre le droit de cité à tous les peuples de l'empire. La vieille législation romaine, étroite et rigoureuse, s'élargissait de tous les côtés, et, au milieu même des malheurs publics, sous des princes détestables ou impuissants, la société et les lois s'imprégnaient tous les jours davantage de civilisation et d'humanité.

Les colléges étaient surtout nombreux à Rome; ils s'étaient répandus aussi dans toutes les provinces de l'empire, mais ils n'eurent pas partout la même fortune. Ils se multiplièrent et devinrent puissants dans les pays riches, où florissaient le commerce et l'industrie, où la vie municipale s'était développée, en Orient, en Italie, dans les Gaules. Là on les rencontre partout et à tous les degrés de la société. Les négociants, les affranchis, les

des associations illicites (*Epist.*, X, 97). C'est la preuve que les défenses d'Auguste et des autres empereurs n'étaient guère respectées. Voyez aussi Tacite, *Ann.*, XIV, 17.

1. Lampride, *Alex. Sev.*, 33.

esclaves y sont comme distribués dans des associations de toute sorte, qui portent les noms les plus divers. Leur nombre est souvent considérable dans la même ville; il arrive qu'on en compte plusieurs sur la même place, dans la même rue [1]. On a souvent essayé, parmi cette multitude un peu confuse, d'établir quelques distinctions pour se reconnaître. Le classement le plus simple, le plus naturel, est celui qui nous est fourni par le Digeste. En parlant des associations et de leurs priviléges, le Digeste met à part celles où l'on est reçu à cause du métier qu'on exerce et qui ont été instituées pour travailler dans l'intérêt du public [2], c'est-à-dire les corporations ouvrières et industrielles. L'autre classe serait donc composée de ces mille colléges de toute sorte et de toute forme, qui ne contiennent pas, comme les autres, des gens exerçant la même profession, et où l'on ne se réunit que dans l'intérêt ou pour l'agrément des membres.

Les associations ouvrières, les premières qui frappent les yeux, sont aussi les plus aisées à connaître. Elles étaient fort nombreuses et répondaient à tous les commerces. Dans les plus humbles, comme dans les plus élevés, on cherchait à se réunir. Les âniers et les muletiers formaient des colléges, comme les négociants en vin et en blé. Au-dessous des navigateurs qui traversaient la mer, il y avait ceux qui faisaient le service des lacs et des rivières, les patrons de radeaux et de barques (*lenuncularii*, *scapharii*). Dans les industries variées qui concernent la toilette, surtout celle des femmes, il y avait place pour une infinité de colléges d'importance très-différente, depuis ceux où l'on travaillait la laine, où

1. Orelli, 3314 : *item collegia quæ attingunt eidem foro.* — 2. Dig., L, 6, 6 : *eis collegiis vel corporibus, in quibus artificii sui causa unusquisque adsumitur... id est idcirco instituta sunt ut necessariam operam publicis utilitatibus exhiberent.*

on la teignait en pourpre, jusqu'aux foulons, aux marchands de bas et aux cordonniers. Aujourd'hui les commerçants qui tiennent la première place dans nos ports de mer sont les armateurs ; de même alors la corporation des patrons de navires ou des *nautes* était rangée parmi celles que l'on considérait le plus. On les trouve en grande estime dans toutes les villes de commerce : à Arles, à Ostie, ils forment cinq associations différentes. Un des plus anciens souvenirs que nous ayons conservés de l'existence du vieux Paris, c'est un monument élevé par les nautes de la Seine [1]. A Lyon, on distinguait les nautes du Rhône et ceux de la Saône ; ils formaient deux corporations puissantes, qui possédaient des comptoirs dans les villes voisines des deux rivières ; les personnages les plus élevés de la cité étaient fiers de leur appartenir, et les habitants de Nîmes leur réservaient quarante places dans leur bel amphithéâtre [2]. Auprès d'eux, il faut placer tous les colléges qui s'occupent des arts et des industries indispensables : les *fabri tignarii* ou charpentiers, chargés de tout ce qui concernait la construction des édifices ; les marchands de bois (*dendrophori*), les fabricants de drap commun (*centonarii*) ; les marchands de vin, qui paraissent avoir été très-estimés à Ostie, à Lyon et dans d'autres grandes villes ; les boulangers (*pistores*), que Trajan organisa en société et auxquels il donna des priviléges particuliers [3]. Toutes ces corporations entretenaient des rapports fréquents avec

1. Orelli, 1993. — 2. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 396. — 3. Aurel. Victor, 13. Ces corporations, déjà importantes par elles-mêmes, cherchèrent quelquefois à le devenir davantage en s'unissant entre elles. Les trois colléges des *fabri*, des *centonarii*, des *dendrophori*, que rapprochait la nature même de l'industrie qu'ils pratiquaient, ont de bonne heure essayé de se fondre. L'édit de Constantin qui, plus tard, le leur imposa comme une loi (Code Théod., XIV, 8, 1), n'a guère fait que sanctionner un usage beaucoup plus ancien. Dès l'époque d'Hadrien, il n'est pas rare de les trouver réunis. — Voyez l'*index* d'Orelli.

l'autorité, qui avait besoin d'elles pour assurer la prospérité matérielle de l'empire. Les Césars s'en occupaient beaucoup, sachant que l'obéissance des peuples dépend souvent de leur bien-être, et ils ne négligèrent pas de récompenser les colléges qui les aidaient dans cette tâche. Claude encouragea le commerce maritime, pour lequel les sages de l'époque d'Auguste n'avaient que des insultes, et il traita très-favorablement ceux qui s'y livraient [1]. Il est probable que d'autres corporations furent aussi l'objet de faveurs semblables [2]. Le pouvoir éprouva de plus en plus le besoin d'avoir recours à elles à mesure que l'alimentation de Rome et de l'empire devenait plus difficile par suite des malheurs publics. Tous les jours, il était forcé de leur demander davantage, et l'on sait qu'à la longue ses exigences n'eurent point de terme, et qu'il fit peser sur elles le plus lourd esclavage. Au moins essayait-il de les payer en les comblant d'immunités de toute sorte. Pour la première fois peut-être les services que l'industrie et le commerce peuvent rendre au pays furent publiquement reconnus et inscrits dans la loi. C'était une grande victoire dans ces sociétés aristocratiques si dédaigneuses « des métiers vulgaires qui ne recherchent qu'un gain sordide [3] », et les grands seigneurs de l'époque républicaine auraient été sans doute fort scandalisés d'entendre Symmaque, le premier magistrat de Rome, dans une harangue solennelle, faire l'éloge des bouchers, des boulangers et des charcutiers, et dire qu'à leur façon « ils servaient la patrie [4] ».

Les corporations ouvrières de l'empire romain font songer à celles qui ont existé si longtemps chez nous et

1. Suét., *Claud.*, 18 et 19. — 2. On le sait pour les *pistores*. Voyez *Fragm. juris rom. vatic.*, 235. — 3. Sén., *Epist.*, 88. — 4. Symmaque, x, 27 : *multos id genus patriæ servientes.*

que la Révolution a détruites. Les nôtres étaient des corps privilégiés qui avaient pour unique dessein de protéger une industrie, mais qui, par les impôts qu'ils levaient sur les artisans et les règlements étroits qu'ils leur imposaient, finirent par devenir très-contraires à la liberté du travail qu'ils devaient défendre. Celles de Rome s'occupaient beaucoup aussi de leurs intérêts communs; on songeait, en s'unissant, à prémunir le métier qu'on exerçait contre les empiétements des métiers rivaux et les exigences du fisc : où l'individu isolé eût été écrasé, l'association résistait. Quand elle se croyait lésée, elle se plaignait aux magistrats de la province où elle résidait. Quelquefois elle s'adressait directement à l'empereur lui-même. Pendant que Strabon était à Corinthe, il vit partir les députés d'une corporation de pêcheurs qui s'en allaient à Rome pour obtenir d'Auguste une diminution de tailles. Ce qui rendait ces pauvres gens si audacieux, c'était la force que donne l'association. A Rome, comme chez nous, le désir d'être plus forts était une des principales raisons qui engageaient les ouvriers à s'associer. Il faut pourtant remarquer que les corporations romaines, surtout dans les premiers temps de l'empire, n'étaient pas aussi spéciales, aussi exclusives, aussi rigoureusement fermées que les nôtres. Quoique le titre qu'elles portent désigne une profession particulière, il s'en faut beaucoup que tous les gens qui la composent exercent le même métier. Sans parler des membres honoraires, auxquels on demandait seulement d'être riches et généreux, et de ceux qui se glissaient dans des corporations auxquelles ils étaient étrangers pour participer aux priviléges dont elles jouissaient[1], les inscriptions nous montrent que, parmi les membres actifs (*corporati*), il y en avait dont la profession

1. La loi pourtant l'avait sévèrement défendu. Voyez Digeste, L, 7.

ne répondait guère au nom que portait le collége, et qui ne se cachent pas pour le dire, ce qui prouve qu'on ne songeait pas à s'en étonner. A Lyon surtout, le mélange se fait de la façon la plus étrange. Nous voyons, par exemple, qu'un fabricant de toiles (*lintearius*) fait partie du collége des marchands d'outres (*utricularii*) [1], et qu'un marchand de salaisons est à la fois naute du Rhône et membre actif du collége des entrepreneurs de bâtisse [2]. On doit en conclure que ces *fabri*, ces *nautæ*, ces *utricularii*, ne formaient pas des corporations bien exclusives. Si leur seul motif de se réunir avait été l'exercice ou la protection d'une industrie commune, ils n'auraient pas admis parmi eux des gens qui exerçaient des professions différentes. Ils avaient donc un autre dessein, et il faut bien admettre que, même dans les corporations ouvrières, on s'associait avant tout pour le plaisir de vivre ensemble, pour trouver hors de chez soi des distractions à ses fatigues et à ses ennuis, pour se faire une intimité moins restreinte que la famille, moins étendue que la cité, pour s'entourer d'amis et se rendre ainsi la vie plus facile et plus agréable. Ce but est en réalité celui de toutes les associations romaines, aussi bien des colléges, « où l'on est reçu à cause du métier qu'on exerce », que de tous les autres. Ainsi ils se ressemblent pour l'essentiel et diffèrent entre eux plutôt d'importance que de nature. Leur organisation surtout est la même, et l'on voit bien qu'ils ont été institués sur un modèle commun. On peut donc, en réunissant ce qu'on sait de chacun d'eux et en négligeant quelques diversités de détail, tracer de la manière dont ils s'administraient, de la vie qu'on y menait, du bien qu'ils ont pu faire et des limites dans lesquelles ce bien

1. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 409. — 2. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 204.

s'est arrêté, un tableau général qui puisse à peu près convenir à tous.

III

Comment se formaient les associations. — Règlements qu'elles se donnaient. — La loi du collége. — Élection des chefs. — Rédaction de l'*album*. — Choix du lieu de réunion. — La chapelle de la *schola*. — Caractère religieux des associations romaines.

Essayons d'abord de nous faire quelque idée de la manière dont ces associations se formaient. Les occasions qui pouvaient leur donner naissance étaient très-diverses. Comme il faut se connaître avant d'avoir la pensée de s'associer, il était naturel qu'elles fussent composées d'abord de personnes que rapprochaient des occupations communes, qui, par exemple, exerçaient les mêmes métiers. C'est la raison qui rendit les corporations ouvrières, dont je viens de parler, si nombreuses à Rome et dans l'empire. Il arrivait souvent aussi qu'on s'associait pour remplacer la famille et la patrie absentes. Les étrangers, quand ils ne voulaient pas se trouver isolés dans les villes où ils venaient se fixer, n'avaient que deux ressources : ou bien ils se faisaient agréger aux colléges du pays et se procuraient ainsi des relations et des amitiés toutes faites[1], ou, s'ils étaient en grand nombre, ils s'associaient entre eux. C'est ce qui arrivait surtout dans les grandes villes de commerce, où les voyageurs et les négociants affluaient de toutes les parties du monde. Les habitants de la ville phénicienne de Béryte établis à Pouzzoles y formaient un collége riche qui possédait un champ de sept arpents avec une citerne et des bâtisses[2]. Il y avait deux colléges de négociants asiatiques à Malaga[3].

1. Orelli, 2252, 3217. — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2476, 2488 — 3. *Corp. inscr. lat.*, II, p. 252.

Chez les Bataves, aux extrémités du monde romain, nous trouvons un collége des étrangers (*collegium peregrinorum*) où devaient se rassembler tous ceux que le commerce avait entraînés dans ces contrées barbares [1]. Les Romains, qui s'étaient abattus avec tant d'avidité sur les provinces conquises et qui les exploitaient en maîtres, sentaient le besoin de s'associer pour se défendre au milieu de ces pays qui les détestaient. C'est sans doute à cette origine qu'il faut rapporter ces colléges des gens de la ville (*collegia urbanorum*), dont il est question dans les inscriptions de l'Espagne [2] : la ville par excellence, c'était Rome, et l'on comprend bien que les Romains égarés dans la Bétique ou la Lusitanie aient aimé à se rapprocher et à vivre ensemble, à peu près comme nos émigrés dans les contrées les plus lointaines cherchaient tous les moyens de se réunir pour causer de Paris. Les vieux soldats, qui avaient presque toujours vécu dans les provinces éloignées, sur les frontières de l'empire, ne devaient plus connaître personne lorsque, après avoir reçu leur congé, ils rentraient dans leur pays. Aussi voyons-nous qu'ils y forment des associations sous le titre de vétérans de l'empereur (*veterani Augusti*). Les vétérans de l'empereur ne pouvaient manquer de jouir d'une certaine considération dans ces petites villes qui étaient si fières de se choisir pour magistrat quelque centurion en retraite [3].

Quelquefois les associations n'avaient pas d'autre raison de se former que le voisinage. En ce temps où la vie municipale avait tant de force, être voisin était bien plus un lien qu'aujourd'hui. « Le voisinage, dit un des personnages de Térence, est le degré inférieur de l'amitié [4]. »

1. Orelli, 178.— 2. *Corp. inscr. lat.*, II, 3244, 2428. — 3. Orelli, 4109, 6835. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2530. — 4. Térence, *Heaut.*, I, 1, 4 : *vicinitas, quod ego in propinqua parte amicitiæ puto.*

Des colléges s'établissaient souvent entre ceux qui habitaient le même quartier et qui avaient coutume de se voir. C'est ainsi qu'était né sous la république celui des gens du Capitole (*collegium Capitolinorum*) ; ils ne sont pas rares non plus sous l'empire. Beaucoup de ceux qui portent alors le nom d'une divinité se composaient de personnes qui demeuraient près de son temple, et qui avaient plus de confiance dans ce dieu parce qu'il était leur voisin. Ce n'était pas seulement dans les mêmes quartiers qu'on s'associait, mais dans les mêmes maisons. On sait quel monde de clients, d'affranchis, d'esclaves, se groupait autour des grandes familles ; des associations s'établissaient naturellement entre eux. Le palais impérial ressemblait à une ville ; il devait, comme les villes, contenir des colléges de toute sorte. La mention en est assez fréquente dans les recueils d'inscriptions[1] : c'est ainsi, par exemple, que nous voyons un cuisinier en chef de l'empereur et sa femme faire un legs au collége des cuisiniers qui réside au Palatin[2]. Les maisons des riches prenaient modèle sur celle du prince. Il n'était pas rare de voir des hommes généreux, souvent aussi des femmes, instituer chez eux des colléges et les doter. Presque toujours ces colléges réunissaient les esclaves et les affranchis de la maison, auxquels les maîtres étaient bien aises de donner quelques distractions pendant leur vie et une tombe après leur mort[3]. Ils se composaient quelquefois aussi d'hommes libres, clients ou amis, auxquels un homme important offrait un asile dans son palais ou dans ses terres[4]. Cette générosité trouvait sa récompense dans

1. Une inscription découverte à Ephèse énumère cinq de ces colléges du palais impérial (*Corp. inscr. lat.*, III, 6077). — 2. Orelli, 6302 : *collegium cocorum Aug. n. quod consistit in Palatio.* — 3. Orelli, 4123, 4938. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 6833. *Corp. inscr. lat.*, II, 3229. — 4. Orelli, 1223.

les hommages que les associés ne marchandaient pas à leur bienfaiteur. A l'exemple de ce qui se faisait pour les empereurs, ils rendaient un culte aux dieux domestiques de celui qui voulait bien les recevoir chez lui, et s'ils n'osaient pas aller jusqu'à lui décerner l'apothéose, ils en approchaient. Nous en connaissons qui laissent entendre, par le nom qu'ils prennent, qu'ils ne se sont associés que pour honorer en commun les statues et les images du riche qui les protége (*collegium cultorum statuarum et clipeorum L. Abulli Dextri*[1]).

Voilà quelques-uns des motifs qui donnaient ordinairement naissance à des colléges; nous ne pouvons pas avoir la prétention de les énumérer tous, et il en est beaucoup qui nous échappent. Plus d'une fois sans doute ils devaient leur origine au hasard : c'était une rencontre fortuite qui rapprochait des gens animés des mêmes désirs, souffrant des mêmes peines, et qui leur donnait la pensée de se réunir. Il n'était pas nécessaire, pour s'associer, d'exercer la même profession, d'être voisins ou compatriotes; il suffisait de se trouver isolés, de se sentir faibles, d'éprouver le besoin de s'unir pour combattre ensemble la misère ou l'ennui. Ce besoin n'était pas rare alors, surtout dans les classes laborieuses. Les sociétés aristocratiques de l'antiquité ne s'étaient guère préoccupées de leur sort. La situation des ouvriers y était fort mauvaise ; leur origine ne les recommandait pas à la protection de la loi et à la sympathie des gens riches. Ils étaient ordinairement de race servile; l'affranchissement les avait un jour jetés au milieu des hommes libres, sans fortune, souvent sans famille, portant au front le stigmate de l'esclavage. Leur vie était d'ordinaire très-misérable; la solitude devait souvent leur peser, surtout dans

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5029

ces grandes villes que Chateaubriand appelle des déserts d'hommes, où l'on est si profondément étranger l'un à l'autre, quoiqu'on vive côte à côte, et où les bruits du dehors rendent l'isolement si amer. S'il se trouvait parmi eux quelque homme entreprenant et qui fût connu dans ce monde inférieur, la pensée lui venait vite de faire cesser cette solitude. Les exemples qu'il avait sous les yeux lui en fournissaient facilement le moyen : tout était plein, jusque dans les plus petites villes, d'associations de tout genre. Il groupait donc autour de lui ses compagnons d'infortune, il prenait un de ces prétextes qui donnaient le droit de se réunir sans éveiller les inquiétudes de l'autorité ; quelquefois il allait trouver un riche qu'il savait généreux, et, soit par les libéralités d'un protecteur, soit par la seule initiative des membres, un collége se fondait.

Le premier soin des nouveaux associés devait être de se faire un règlement. Ce n'était pas un travail bien difficile : on se contentait de copier les lois qui régissaient les municipes. Le collége est aussi pour ses membres une sorte de cité particulière, une république, et il aime à en prendre le nom dans ses jours d'apparat (*respublica collegii*[1]). Le règlement fait, les collègues se réunissent pour le signer. La cérémonie était importante, et nous voyons qu'on le signait quelquefois dans un temple, sans doute pour lui donner plus d'autorité[2]. C'était la loi du collége, une loi rigoureuse, qui décernait des amendes, qui exigeait le respect. On devait l'afficher dans un lieu apparent, afin qu'elle fût toujours sous les yeux des confrères ; on la communiquait aux nouveaux venus pour leur faire bien connaître leurs devoirs et leurs droits. « Toi qui veux entrer dans cette association, dit un de

1. Orelli, 4068. — 2. Orelli, 2417.

ces règlements, commence par lire la loi avec soin et n'entre qu'après; c'est le moyen de n'avoir pas lieu de te plaindre plus tard[1]. »

En même temps la société se choisissait des chefs. Leur nombre et leur nom différaient d'un collége à l'autre, quoique en réalité leurs fonctions fussent à peu près semblables partout. On les appelait tantôt maîtres et présidents (*magistri*, *quinquennales*), tantôt administrateurs (*curatores*), et ils restaient ordinairement en charge pendant un an. Au-dessous de ces magistrats supérieurs, il y en avait de moins importants, des questeurs, par exemple, chargés de surveiller la petite fortune de la société. Ils étaient tous distingués des associés ordinaires par certaines prérogatives : ils recevaient une meilleure portion dans les dîners de corps, et une somme plus forte dans les distributions d'argent[2]. Ils avaient aussi l'honneur d'être placés en tête de l'*album* du collége : on donnait ce nom à la liste officielle de tous les membres. Elle était tenue avec soin et revisée tous les cinq ans, comme celle du sénat romain et des conseils municipaux des villes de province. Le président, élu l'année où l'on devait faire cette révision, avait sans doute le même droit que les censeurs de Rome, il excluait de la société les membres indignes. La liste, une fois arrêtée, était gravée et affichée en cérémonie. Nous voyons à Cumes qu'à l'occasion de la dédicace de l'*album* des *dendrophores*, le président donne à dîner à tous les colléges[3]. Une chance heureuse nous a conservé plusieurs de ces *albums ;* ils sont pleins de renseignements curieux pour nous. Ils nous montrent surtout jusqu'à quel point la race romaine a poussé en

1. Orelli, 6086. — 2. Dans un de ces colléges, les magistrats se désignent eux-mêmes par le titre assez étrange de présidents à deux parts et demie, *magistri sesquiplares* (Orelli, 7184). — 3. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 2559.

toute chose l'amour de l'ordre et le respect de la discipline : ce sont les vertus qui l'ont faite si grande ; elle comprenait qu'on n'arrive à commander au monde qu'à la condition de savoir obéir chez soi, et que, si les forces dont se compose une nation ne parviennent pas à se coordonner et à se subordonner entre elles, elles s'épuisent en efforts isolés et inutiles. Les *albums* nous font voir que cet esprit de soumission, ce respect de la hiérarchie, avaient pénétré jusque dans les dernières classes de la société. Ce sont précisément les qualités qui nous manquent le plus, et il est naturel qu'on les retrouve encore moins dans nos associations qu'ailleurs. Quoique à Rome les colléges fussent composés surtout de pauvres gens, on ne s'y révoltait pas contre les inégalités sociales ; il semble au contraire qu'on les acceptait sans résistance et presque sans peine. L'*album* les reproduit fidèlement, sans essayer de les atténuer. En tête sont placés les dignitaires de toute sorte, les protecteurs ou *patroni*, les présidents sortis de charge (*quinquennalitii*) et ceux qui sont en exercice (*quinquennales*). Ces fonctionnaires sont souvent en fort grand nombre ; comme leur libéralité est une des sources les plus abondantes des revenus de la société, on s'enrichit en les multipliant. Au-dessous d'eux se trouve la foule des associés ordinaires (*plebs*, *sequela*). Ils sont rangés le plus souvent d'après la place qu'ils occupent dans le monde, les hommes libres d'abord, les affranchis ensuite. Si le collége contient des affranchis et des esclaves, les esclaves viennent à la fin de la liste[1].

1. Cet ordre est respecté dans les différents albums que nous avons conservés. Voyez aussi *Corp. inscr. lat.*, I, 1181, 1406. Il est dit, pour que les distributions soient faites avec ordre, que chacun les recevra d'après le rang qu'il occupe dans le collége, *quæ divisa sunt per gradus collegii* (Orelli, 4075). Cependant les affranchis, les esclaves, les hommes libres, paraissent quelquefois mêlés ensemble (Orelli, 2394 ; *Corp. inscr. lat.*, III, 633).

Quelquefois le nombre des confrères est limité; il arrive que les empereurs, en autorisant une association, fixent le chiffre des membres dont elle doit se composer, de peur qu'elle ne devienne dangereuse en s'étendant trop[1]. Quelquefois aussi les fondateurs ou les bienfaiteurs de la société ne veulent pas qu'elle s'accroisse, de peur que les sommes qu'ils lui lèguent ne soient insuffisantes pour la faire vivre[2]. Quand elle n'est pas limitée, le nombre des associés devient quelquefois très-considérable. Il faut alors établir quelque ordre dans cette foule. On suit encore ici l'exemple des cités, on divise les confrères en centuries et en décuries[3]. Cette division commode se retrouvait partout; on l'avait appliquée à ces grands troupeaux d'esclaves entassés dans les maisons des riches. Le Christianisme, qui emprunta tant de choses à l'organisation des colléges, la transporta dans ses monastères. « Les cénobites, dit saint Jérôme, sont distribués en décuries et en centuries, en sorte que chaque groupe de neuf moines est dirigé par le dixième, et qu'à leur tour dix décurions sont sous les ordres d'un centurion[4]. »

C'était aussi une affaire grave pour un collége qui venait de naître que de choisir le lieu de ses réunions. Quelques-uns, les plus misérables, se rassemblaient simplement au cabaret[5]; mais il fallait qu'ils fussent bien pauvres pour n'avoir pas un local qui leur appartînt. Suivant les pays, le local portait des noms différents. On l'appelait d'ordinaire le lieu du repos et du loisir, *schola*. L'emplacement de la *schola* était souvent fourni par quelque riche protecteur; si le collége était de ceux qui

1. Pline, *Epist.*, x, 42 *Corp. inscr. lat.*, II, 1167. — 2. Orelli, 2417. — 3. Orelli, 1702. Il arrive que ces centuries prennent quelquefois tant d'importance, qu'elles s'isolent du reste de la société et forment une sorte de société à part qui a son lieu de réunion et ses magistrats (Orelli, 4085). — 4. *Epist.*, XXII, 35. — 5. Dion, LX, 6.

avaient des rapports avec l'administration de la cité, comme les *augustales* ou les *fabri*, les décurions permettaient de la construire sous les portiques de quelque basilique ou sur quelque terrain municipal[1]. L'entretien et l'embellissement de la *schola* étaient un des grands soucis des dignitaires de l'association. Les uns en refaisaient à leurs frais le pavé et le vestibule[2], les autres l'ornaient de marbre et y plaçaient des siéges et des tables d'airain[3]. Dans les colléges riches, la *schola*, successivement embellie par tous les administrateurs qui se succédaient, devait être souvent somptueuse. Nous avons une courte description de celle du collége d'Esculape et d'Hygie, qui était pourtant composé de pauvres gens : elle contenait une petite chapelle avec une sorte de cour ombragée de treilles où les collègues prenaient le frais, et une terrasse couverte et exposée au soleil, qui servait pour les repas de corps[4]. La chapelle était sans doute ornée avec un soin jaloux. Si l'on en juge par ce qui arrive dans les confréries d'aujourd'hui, les associés devaient en être fiers, et ils voulaient que celle de leur collége fût plus belle que toutes les autres. C'était la place naturelle de tous les objets d'art dont héritait l'association. La flatterie y multipliait les statues de l'empereur et de sa famille ; on y trouvait non-seulement l'image de la divinité protectrice de la société, mais beaucoup d'autres dieux qui en apparence n'avaient aucun rapport avec elle. C'est ainsi que deux affranchis généreux lèguent aux greffiers des édiles sept statues de dieux d'argent pour les placer dans leur *schola*[5], et qu'un fonc-

1. Orelli, 3787, 2279. — 2. Orelli, 6590. — 3. Gruter, 170, 3. — 4. Orelli, 2417. M. de Rossi pense que les *scholæ* étaient en général construites en forme d'hémicycle, et que les oratoires chrétiens bâtis au-dessus des catacombes étaient de véritables *scholæ* (*Bullet. de arch. christ.*, avril 1864). — 5. Gruter, 170, 4. Orelli, 2502.

tionnaire du collége des marchands de drap laisse à ses confrères des candélabres d'airain sur une base de marbre, surmontés d'un Cupidon qui tient à la main des corbeilles[1]. La chapelle était vraiment le lieu principal de la *schola* et le centre du collége ; c'est là que les associés se réunissaient pour prendre les décisions importantes : nous avons un décret des charpentiers et des marchands de drap de Rhegium qui se choisissent un protecteur ; il est daté « du temple de leur collége, *in templo collegii fabrorum et centonariorum*[2] ».

Ce souci que les colléges témoignent pour leur chapelle et pour leurs dieux nous amène naturellement à parler du caractère religieux des associations romaines. On ne peut pas essayer de suivre les associés dans leurs lieux de réunion, d'assister à leurs assemblées et à leurs fêtes, sans être frappé de la place importante que la religion occupait chez eux. Il n'est pas surprenant qu'il en fût ainsi : les colléges s'étaient fondés sur le modèle de la cité, et ce qui constituait la cité chez les peuples antiques c'était l'adoration du même dieu. C'est aussi par un culte commun que les colléges affirmaient leur existence. Ils avaient l'habitude de se choisir un patron dans le ciel, et le prenaient d'ordinaire parmi les divinités les plus puissantes. Les joueurs de flûte s'étaient adressés à

1. Orelli, 4068. — 2. Orelli, 4133. A Philippes, une corporation de pauvres gens avait élevé un petit temple à Silvain. Nous avons conservé l'inscription qui relate les offrandes faites à ce propos par les associés. Les uns donnent de l'argent, d'autres des statues et des tableaux qui n'avaient pas une grande valeur, car une de ces statues est évaluée 25 deniers et le tableau 15 deniers. Il y en a qui apportent des tuiles pour couvrir le temple ; d'autres construisent le pavé de la petite place qui le précède ou taillent dans le roc les marches qui y conduisent ; enfin le président de l'association fait graver à ses frais la pierre qui doit garder à la postérité le souvenir de ces libéralités (*Corp. inscr. lat.*, III, 633).

Jupiter lui-même, et le sénat leur avait accordé le privilége de célébrer leurs banquets dans le Capitole. Minerve était fêtée par presque tous les corps de métiers; parmi ceux qui s'étaient mis particulièrement sous sa protection, Ovide cite les tisserands, les foulons, les teinturiers, les cordonniers, les charpentiers, les médecins. « Et vous aussi, ajoute-t-il, troupe misérable et si mal payée, pauvres maîtres d'école, gardez-vous de négliger la déesse; c'est elle qui vous donnera des élèves [1]. » La société des habitants du Vélabre nous a laissé un témoignage de sa dévotion : c'est un monument qu'elle élève « au dieu saint, au dieu grand, à Bacchus, père, protecteur et conservateur des associés [2] ». Les fonctionnaires religieux ne manquaient pas dans les colléges. Pour entretenir la chapelle, on nommait un sacristain (*æditums*), et quoique à l'exemple de ce qui se passait dans la cité, le culte dût être accompli d'ordinaire par les magistrats de l'association, quelques-unes se donnaient pourtant des prêtres. On en trouve notamment dans celles qui portent le titre de colléges des jeunes gens (*collegia juvenum* [3]) et dans celles qui sont composées de soldats [4] et de gens de théâtre. En général, les sociétés d'acteurs paraissent avoir été fort dévotes. Celles des mimes et des athlètes grecs avaient mis à leur tête un grand prêtre et se donnaient le nom de *saint synode*. Ce nom, qui est resté en usage dans les églises d'Orient, n'est pas celui dont nous désignerions aujourd'hui une réunion de comédiens; mais il

1. Ovide, *Fast.*, III, 829. — 2. Orelli, 1485. Quelquefois, au lieu de faire un choix spécial parmi les habitants de l'Olympe, on se contente d'adorer le génie du collége ; car chaque association a son génie, comme chaque homme et chaque cité, par lequel elle existe, et qu'il est juste d'adorer. Quand le collége se divise en décuries et en centuries, chacune d'elles a aussi son génie particulier, auquel on élève des autels. (Mommsen, *Inscr. Neap*, 6799.) — 3. Orelli, *Index*. — 4. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 100.

faut se rappeler le rapport étroit qui, chez les peuples antiques, unissait à la religion les jeux du théâtre et du cirque. Ils faisaient partie du culte public, et les acteurs se trouvaient ainsi presque transformés en prêtres de la cité. Du reste, les membres du saint synode n'avaient pas pour cela des habitudes plus morales, et Aulu-Gelle rapporte que les gens sages recommandaient avec soin aux jeunes gens de ne pas les fréquenter [1].

Il est assez difficile de savoir au juste ce qu'il y avait de réel et de sincère dans ces apparences religieuses dont les associations romaines aimaient à s'entourer; beaucoup pensent aujourd'hui qu'il ne faut pas prendre leur dévotion au sérieux. Quelle que fût l'origine de ces colléges, le temps avait fort relâché les liens qui les attachaient à la religion. En réalité, les intérêts matériels et les plaisirs mondains les occupaient plus que tout le reste. C'est ainsi que chez nous la plupart des corporations qui ont grandi au moyen âge sous l'aile de l'Église ont fini par s'en séparer; elles sont aujourd'hui tout à fait sécularisées. On commettrait une erreur ridicule, si l'on se laissait tromper par les anciens noms qu'elles ont gardés, et si l'on prenait nos sociétés de Saint-Denis ou de Saint-Martin pour des réunions d'anachorètes. Le saint n'est plus pour elles qu'une étiquette qui les distingue ou le prétexte de quelques joyeux repas. Les associations romaines ont pu suivre la même voie, seulement elles se sont arrêtées en chemin. Jamais elles n'en sont venues à se séculariser autant que les nôtres; si l'esprit religieux s'est affaibli chez elles, elles ont au moins conservé les pratiques et le culte. Un monument élevé par les adorateurs de la fontaine d'Eure (*cultores Uræ fontis*), qui se trouve au musée de Lyon, représente un confrère dans

1. A.-Gelle, xx, 3.

l'attitude d'un prêtre qui sacrifie, une patère à la main et la tête voilée [1]. Les sacrifices ont toujours tenu une grande place dans la vie des colléges. Leurs règlements faisaient un devoir aux magistrats de se vêtir de blanc les jours de fête et de venir apporter aux dieux de l'association l'encens et le vin [2]. A de certaines solennités, les associés sortaient en grande pompe de leur *schola ;* ils traversaient les rues de Rome, précédés de leurs bannières [3], comme les confréries d'aujourd'hui, et s'en allaient sacrifier à quelque temple célèbre [4]. Ces cérémonies ont duré autant que l'empire. Jusqu'à la fin, les associations sont restées fidèles à leur ancien culte ; elles ne se sont jamais émancipées tout à fait de la religion. Aussi le Christianisme, lorsqu'il fut le maître, parut-il à certains moments redouter l'influence qu'elles conservaient sur l'esprit du peuple. Quand les empereurs chrétiens, à l'instigation des évêques, renversèrent les autels et s'emparèrent des temples, ils ne négligèrent pas de confisquer aussi les biens de quelques-unes de ces sociétés, qui leur semblaient les derniers soutiens du paganisme [5].

1. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 49. Ailleurs, les membres d'un même collége sont dits *collegæ et consacranei*, pour indiquer qu'ils sont associés au même culte (*Corp. inscr. lat.*, III, 2105). — 2. Orelli, 6085. — 3. Treb. Pollio, *Gallienus*, 7. — 4. Orelli, 2417. — 5. C'est ce qu'on fit notamment pour le collège des *dendrophores* (Cod. Théod., XVI, 10, 20)

IV

Les associations romaines se rattachent à la religion par le soin qu'elles prennent de la sépulture des associés. — Colléges funéraires. — Les *columbaria*. — Colléges dont les membres prennent le titre de *cultores deorum*. — Comment les colléges funéraires se fondent. — La loi des adorateurs de Diane et d'Antinoüs. — Comment ils finissent.

Les colléges avaient encore un autre lien avec la religion : ils se rattachaient à elle par le soin qu'ils prenaient de la sépulture de leurs membres. Les funérailles étaient dans l'antiquité encore plus que chez nous un acte religieux. On croyait fermement que ceux-là seuls jouiraient du repos et du bonheur dans l'autre vie qui avaient été ensevelis selon les rites ; aussi prenait-on autant de peine pour se préparer un tombeau qu'un Chrétien met de soin à se munir, avant sa mort, des derniers sacrements. C'était le souci de tout le monde; on y songeait d'avance pour n'être pas pris au dépourvu. On tenait surtout, quand c'était possible, à être enterré auprès des siens, dans des sépultures de famille. La vieille société aristocratique de Rome en avait fait un devoir sacré pour tous ceux qui appartenaient à quelque ancienne maison. « La religion des tombeaux est si grande, dit Cicéron, qu'on regarde comme un crime de se faire ensevelir hors des monuments de ses aïeux [1]. » Ainsi l'avait prononcé le jurisconsulte Torquatus. Les colléges, qui remplaçaient souvent la famille pour les pauvres gens, avaient été amenés à construire pour leurs membres des sépultures communes. Après avoir passé la vie ensemble, dans les mêmes travaux et les mêmes plai-

1. Cic , *De leg.*, II, 22.

sirs, c'était une consolation de reposer dans la même tombe. Ce désir était surtout très-vif parmi les associations les plus humbles ; leurs protecteurs le savaient bien, et une de leurs libéralités consistait à aider le collége qui leur avait fait l'honneur de les nommer dans la construction de son tombeau. « C. Valgius Fuscus, dit une inscription d'une petite ville d'Italie, a donné ce terrain au collége des muletiers de la porte des Gaules pour la sépulture des associés, de leurs descendants, de leurs femmes et de leurs concubines[1]. »

Ainsi dans la plupart des colléges il était d'usage que les associés se faisaient enterrer ensemble ; mais indépendamment de ceux qui, fondés pour d'autres intérêts, se construisaient des tombeaux communs, il y en avait dont la sépulture était l'unique affaire et qui n'étaient institués que dans le dessein spécial de fournir à peu de frais une tombe à leurs membres. Ces colléges funéraires, comme on les appelle ordinairement, sont très-imparfaitement connus. Ils devaient être fort nombreux ; le nom qu'ils prenaient, la façon dont ils étaient constitués, ont sans doute beaucoup varié selon les pays et les époques ; aujourd'hui nous ne pouvons plus distinguer parmi eux avec quelque assurance que deux groupes différents qu'il importe d'étudier à part. Le premier de ces groupes a eu l'avantage de laisser des monuments qui de bonne heure ont attiré l'attention des savants sur lui ; on les appelle des colombiers (*columbaria*) : ce sont des édifices souterrains dans les murs desquels on creusait de petites niches qui contenaient une ou deux urnes[2]. A l'origine, ces *columbaria* étaient destinés à réunir après leur mort les

1. Orelli, 4093. — 2. Les *columbaria* n'ont été encore retrouvés qu'à Rome. On peut voir, sur ces *columbaria*, le mémoire de M. Henzen, *Ann. de l'Inst. arch.*, 1856.

affranchis et les esclaves des maisons riches : les serviteurs faisaient partie de la famille aussi, et c'était le devoir d'un maître généreux de ne pas négliger leur sépulture. On a retrouvé le *columbarium* qui contient tous les affranchis de Livie. Quelquefois des étrangers étaient admis à contribuer aux dépenses du monument, et ils avaient naturellement leur part de propriété quand il était fini [1]. Les gens qui n'avaient pas de tombeau de famille regardaient comme avantageux de trouver place dans ces édifices qui résistaient mieux au temps et à la malveillance qu'une pauvre tombe isolée, placée sur le bord d'un grand chemin ; aussi prit-on bientôt l'habitude de s'associer pour faire construire un *columbarium* à frais communs. Ce qui caractérise les associations de ce genre, c'est qu'on ne les appelle pas des colléges, mais des sociétés, et que ceux qui les composent se contentent de prendre le nom général de *socii* sans y rien ajouter. En réalité, elles sont tout à fait organisées comme les colléges ordinaires : la société a ses administrateurs qui font construire le *columbarium*, ses questeurs chargés de surveiller la caisse commune, ses décurions, parmi lesquels on trouve quelquefois des femmes. Le monument achevé, on se partage les places : chacun reçoit un certain nombre de niches, suivant sa mise de fonds; s'il en a trop pour son usage, il les donne ou les vend : il se faisait là, comme dans les catacombes chrétiennes, un véritable commerce de tombes. L'acheteur, pour n'être pas inquiété, mentionne souvent le contrat sur son épitaphe; il indique le nombre et la place des niches qu'on lui a cédées [2], et il a soin de dire que la vente s'est faite en présence des

1. C'est ce qui se voit très-clairement dans l'inscription suivante : *ex domo Scriboniæ Cæsaris libertorum libertarumque et qui in hoc monumentum contulerunt* (Orelli, 612). — 2. Otto Jahn, *Spec. epigr.* p. 33 et sq.

associés pour la rendre plus solennelle[1]. Les gens qui sont enterrés dans ces *columbaria* appartiennent à des conditions très-différentes, mais les plus nombreux sont les affranchis des grandes maisons, surtout ceux qui appartiennent à la domesticité impériale. Les *columbaria* nous donnent quelque idée de cette multitude de gens attachés au service du prince. Tous les métiers qu'on exerçait au Palatin s'y retrouvent. On a même découvert, dans celui de la porte Latine, la tombe d'un malheureux dont le rôle était bien difficile : il était chargé d'amuser Tibère. C'était un mime fort habile qui, dans son épitaphe, s'attribue l'honneur d'avoir imaginé le premier d'imiter les avocats[2].

L'autre groupe des colléges funéraires est beaucoup moins connu ; c'est seulement de nos jours qu'il a été étudié avec quelque soin[3]. Il comprend des associations très-nombreuses qui se distinguent des autres par la façon dont on les désigne ordinairement : leurs membres prennent le nom d'un dieu dont ils se disent les adorateurs (*cultores Jovis, cultores Herculis*, etc.). On avait cru jusqu'à présent que c'étaient des colléges purement religieux et qu'on ne les avait institués que pour honorer le dieu dont ils portaient le nom. M. Mommsen remarqua le premier que toutes les associations de ce genre, que le hasard nous avait fait un peu mieux connaître, se trouvaient être de véritables colléges funéraires ; il en conclut que les autres devaient avoir la même destination, et cette conclusion a été confirmée par toutes les découvertes récentes. Pourquoi se sont-elles appelées d'une autre manière que les sociétés qui ont fait construire les *columbaria?* Par quelles différences dans leur constitution

1. Orelli, 4540. — 2. Otto Jahn, *Spec. epigr.*, p. 38. — 3. Le premier qui l'ait étudié avec soin est M. Mommsen, dans son mémoire intitulé : *De collegiis et sodalitiis Romanorum*, 1843.

intérieure peut-on expliquer la diversité de leurs noms? C'est ce qu'on ne peut qu'entrevoir. Il est probable que ces deux genres d'associations ne sont pas tout à fait de la même époque. Les *columbaria* élevés par des sociétés collectives appartiennent au commencement du Ier siècle de notre ère ; tous ceux que nous connaissons ont été construits sous les premiers Césars et n'ont servi que jusqu'aux Antonins. Les colléges du second groupe paraissent plus récents ; on n'en trouve pas de traces certaines dans les inscriptions avant Nerva. C'est donc à cette date, vers la fin du Ier siècle, au moment où commençait cette ère des Antonins, qui devait être si glorieuse, qu'un certain changement a dû s'opérer dans l'organisation des colléges funéraires ; mais il n'est pas aisé de dire quelles en étaient la nature et l'étendue. Ce qu'on voit de plus certain, c'est que, pour les funérailles des associés, c'est-à-dire pour ce qui était l'objet principal de l'association, on ne procédait pas toujours dans la seconde époque de la même façon que dans la première. Les *cultores deorum* enterraient sans doute encore quelquefois leurs morts dans des tombeaux communs [1], mais ils avaient aussi une autre manière de pourvoir à la sépulture de leurs membres. C'est ce qui nous a été révélé par la découverte qu'on a faite, en 1816, de la loi du collége des adorateurs de Diane et d'Antinoüs.

Ce monument curieux a été trouvé dans les ruines de la petite ville de Lanuvium [2]; il avait été gravé en l'an 136, vers la fin du règne d'Hadrien. L'association à ce moment venait de naître ; un magistrat de la ville, qu'elle avait nommé son protecteur et qui prenait ses fonctions au sérieux, voulut donner plus de publicité à son règlement et le fit afficher sous le portique du temple

1. Orelli, 2400, 2405. — 2. Orelli, 6086.

d'Antinoüs. C'est ce règlement qui, par une heureuse chance, est arrivé jusqu'à nous. On peut prendre en l'étudiant une idée très-exacte des colléges funéraires de cette époque Celui-là devait être composé d'affranchis et de pauvres gens; il contenait aussi des esclaves, et probablement en grand nombre : la loi leur permettait de faire partie d'associations de ce genre, si leurs maîtres y consentaient. La société avait pour but de fournir à ses membres une sépulture convenable ; son premier souci devait donc être de se créer des ressources pour suffire aux frais des funérailles. Chaque associé reçu dans le collége versait à titre de droit d'entrée la somme de 100 sesterces (20 fr.) et y joignait une bouteille de bon vin. Il donnait de plus, tant qu'il faisait partie de l'association, 5 as par mois (25 cent.). Ces sommes servaient à payer les dépenses ordinaires et à procurer aux associés de quoi se faire enterrer. Le collége de Diane et d'Antinoüs n'ensevelissait pas ses morts dans un monument commun ; ces esclaves, ces affranchis, étaient trop misérables pour réunir l'argent nécessaire à la construction d'un *columbarium*. Ils s'y prenaient d'une manière plus simple : après la mort de chacun de ses membres, la société payait à celui qu'il avait institué son héritier une certaine somme pour lui acheter un tombeau. Cette somme, qu'on appelait *funeratitium*, devait varier suivant la richesse du collége ; elle n'était que de 300 sesterces (60 francs) pour les adorateurs de Diane et d'Antinoüs; encore sur ces 300 sesterces en prélevait-on 50 qui devaient être distribués auprès du bûcher à ceux des confrères qui assistaient aux funérailles et qui avaient voulu faire honneur au défunt par leur présence [1]. Tous les cas étaient minutieusement prévus.

1. Nous connaissons une société plus pauvre encore, dans laquelle le *funeratitium* est de 200 sesterces (40 fr.). (*Corp. inscr. lat.*, II, 3114.)

Si le défunt n'avait institué aucun héritier, c'était le collége qui l'enterrait. Lorsqu'il était esclave et que son maître ou sa maîtresse, par méchanceté, refusait de livrer son corps à l'association pour qu'elle l'ensevelît, on ne lui faisait pas moins un semblant de funérailles (*funus imaginarium*), et on lui élevait sans doute un cénotaphe. Si l'associé était mort à une distance de Lanuvium qui ne dépassait pas 20 milles et qu'on eût pu le savoir à temps, trois membres du collége devaient partir aussitôt pour présider aux obsèques et en faire les frais. A leur retour, ils faisaient approuver leurs comptes par leurs collègues. S'ils avaient commis quelque malversation, on les punissait d'une amende du quadruple, sinon on leur attribuait à chacun comme frais de voyage une somme de 20 sesterces (4 francs). Quand le confrère était mort à une distance de plus de 20 milles, celui qui avait fourni l'argent pour l'enterrer devait faire attester le fait par sept citoyens romains, et, si les pièces étaient en règle, on lui payait le *funeratitium* auquel le défunt avait droit.

Telles sont, dans la loi du collége de Diane et d'Antinoüs, les dispositions qui ont rapport aux funérailles des collègues. On voit que les associations de ce temps ressemblaient assez aux nôtres, et qu'elles cherchaient leurs principales ressources dans les cotisations de leurs membres ; on y voit aussi qu'il n'était pas facile d'obtenir que ces cotisations fussent régulièrement payées. Alors, comme aujourd'hui, ce qui manquait le plus aux associations, c'était l'esprit de suite et de persévérance. On est plein d'ardeur, on s'engage à tout et l'on paye sans hésiter dans les premiers mois ; avec le temps, le sacrifice semble lourd, si minime qu'il soit, et l'on finit par s'y soustraire. Les adorateurs de Diane et d'Antinoüs le savent bien, et au début de leur loi ils sont fort préoccupés de ce danger qui menace leur association comme les autres.

« Puisse notre entreprise, disent-ils en commençant, être favorable et propice pour l'empereur et sa famille, pour nous et les nôtres, pour ce collége que nous fondons! Puissions-nous mettre une salutaire activité à réunir les sommes nécessaires pour ensevelir convenablement nos morts! Le moyen d'y parvenir, c'est de nous entendre et de payer avec régularité, afin que notre association puisse vivre longtemps. » Un peu plus loin, ils décrètent que, si un associé a négligé de s'acquitter pendant quelques mois de suite, la société ne lui doit rien après sa mort. Ce n'étaient pas des précautions inutiles; nous possédons précisément un exemple curieux d'un collége de ce genre qui périt par la négligence que mettaient les associés à payer leurs cotisations. Dans un des cantons les plus sauvages de l'ancienne Dacie, au fond de carrières abandonnées, on a trouvé des tablettes qui contiennent un document important dont nous allons donner une traduction aussi exacte que le permet le latin barbare dans lequel il est écrit.

« Copie d'un acte qui fut affiché à Alburnus le Grand, auprès du bureau de Resculius, et sur lequel on lisait ce qui suit :

« Artémidore, esclave d'Apollonius, président du collége de Jupiter Cernenius, et avec lui Valerius, esclave de Nicon, et Offas, esclave de Ménofile, questeurs du même collége, faisons savoir au public par cet acte que des cinquante-quatre personnes qui formaient le collége dont on vient de parler, il n'en reste plus que dix-sept à Alburnus; que Julius, esclave de Julius, qui était président avec Artémidore, n'a pas mis le pied à Alburnus, ni paru dans le collége depuis le jour de son élection ; qu'Artémidore a rendu ses comptes aux membres présents, qu'il leur a prouvé qu'il a restitué tout l'argent qu'il avait à eux ou qu'il l'a dépensé pour les funérailles

des collègues ; qu'il a repris le cautionnement qu'on avait exigé de lui par sûreté; qu en ce moment il n'y a plus d'argent dans la caisse pour payer les frais de sépulture et qu'on ne possède plus aucun tombeau ; qu'enfin depuis longtemps personne n'a voulu se réunir aux jours fixés par la loi du collége, ni payer les cotisations ou présents exigés. C'est ce qu'on fait savoir au public par le présent acte, afin que, si l'un des associés vient à mourir, il ne s'imagine pas que le collége existe encore, et qu'il a droit à réclamer aucun argent [1]. Fait à Alburnus le Grand, le 5 des ides de février, sous le troisième consulat de L. Aurelius Verus et de Quadratus (167 après Jésus-Christ) [2]. »

La loi du collége de Diane et d'Antinoüs nous a montré de quelle manière ces sortes d'associations commencent ; l'affiche d'Artémidore nous apprend comment il leur arrivait souvent de finir.

1. La phrase d'Artémidore est assez naïve; je la traduis sans y rien changer. — 2. *Corp. inscr. lat.*, III, p. 924.

V

Les colléges funéraires sont autorisés par un sénatus-consulte au Ier siècle. — Conséquences de cette autorisation. — Réunions mensuelles des associés. — Réunions irrégulières pour motifs religieux. — Les repas de corps. — De quelle manière les associations subviennent aux dépenses de leurs repas communs. — Choix des *patroni*. — Honneurs qu'on leur prodigue. — Libéralités qu'ils font aux associés. — Devoirs qu'ils leur imposent envers leur tombe et leur mémoire.

L'inscription de Lanuvium éclaire encore bien d'autres points restés obscurs dans la question des associations romaines. Les adorateurs de Diane et d'Antinoüs, pour bien établir qu'ils n'étaient pas un collége illicite, ont tenu à citer en tête de leur règlement le sénatus-consulte qui leur permet de s'associer; il y est dit : « que ce droit est accordé à ceux qui veulent former des colléges funéraires, a la condition qu'ils ne se réuniront qu'une fois par mois pour payer la contribution nécessaire à la sépulture de leurs morts[1]. » Cette loi ne nous était pas entièrement inconnue: Marcianus la mentionne dans le Digeste, mais la citation qu'il en fait est si vague et si incomplète, qu'elle avait été fort peu comprise. Aujourd'hui, grâce aux adorateurs de Diane et d'Antinoüs, nous en avons le texte précis, nous en possédons les termes mêmes, et nous pouvons en apprécier la gravité.

1. Voici le texte même de cette importante loi : *Qui stipem menstruam conferre volent in funera, in it (id) collegium coeant, neque sub specie ejus collegi nisi semel in mense coeant conferendi causa unde defuncti sepeliantur*. Les termes dont se sert Marcianus dans le Digeste sont à peu près les mêmes; seulement il oublie de dire que la permission n'est accordée qu'aux colléges funéraires (Dig., XL, VII, 22, 1). Voyez la discussion sur le sens de cette loi dans le mémoire de M. Mommsen, p. 87 et sq.

Le fait important que cette loi nous révèle, c'est qu'au Ier siècle il fut permis dans Rome à tous ceux qui le souhaitaient de se former en sociétés funéraires. Il n'est pas douteux que dès lors les gens des classes inférieures, qui étaient si préoccupés de leur sépulture, n'aient profité de la permission ; au siècle suivant, Septime Sévère l'étendit aux provinces. C'était une grande faveur, si on la rapproche de toutes les restrictions et de tous les obstacles qu'on avait mis jusqu'à Trajan au droit d'association et qui jusqu'à Justinien restèrent dans les codes. Tandis que les jurisconsultes proclament qu'on ne peut pas s'associer sans une autorisation spéciale et qu'ils affirment que cette autorisation est très-rarement donnée, les empereurs l'accordent d'un seul coup à tous les affranchis, à tous les esclaves, à tous les pauvres gens de l'empire, c'est-à-dire à tous ceux à qui nous serions le plus tentés de la refuser. Au moment où les autres corporations ont besoin de tant de formalités pour être approuvées, il suffit à ces pauvres gens de dire qu'ils veulent former un collége funéraire, et personne ne les empêche de se réunir une fois par mois, de se choisir des chefs, d'avoir une caisse commune. On aurait peine à comprendre comment l'autorité impériale se montre à la fois si sévère et si facile, si l'on ne connaissait sa politique ordinaire. Pleine de méfiance pour les classes éclairées qu'elle soupçonne toujours de nourrir au fond du cœur des regrets importuns et d'entretenir des espérances coupables, elle ne sait rien refuser à tous ces misérables qui ne demandent qu'à vivre et à qui toutes les formes de gouvernement sont indifférentes. En réalité, le bienfait accordé par les empereurs devait s'étendre beaucoup plus loin qu'ils ne l'auraient voulu. La loi faite pour les pauvres gens profitait à tout le monde ; tous les colléges avaient le droit d'exister en se faisant passer pour des colléges funéraires. Le moyen

était très-simple, et, sans doute, ils n'ont pas manque de s'en servir. Nous pouvons donc admettre sans témérité que, parmi ceux qui ne paraissent fondés que pour donner la sépulture à leurs membres, beaucoup avaient bien d'autres desseins : c'est ainsi que par un détour le droit d'association fut à peu près émancipé au Ier siècle.

Cette loi eut des conséquences importantes et imprévues. Dans les sociétés qui faisaient construire les *columbaria* les fonds se versaient en une fois; le monument achevé, l'association pouvait à la rigueur se dissoudre, ou, si elle continuait de vivre pour veiller à l'entretien des tombes, son existence devait être assez languissante. Les colléges nouveaux, au contraire, avaient une raison d'exister toujours; la nécessité de se rassembler tous les mois assurait leur perpétuité. En se voyant davantage, les associés prenaient de plus en plus le goût de se voir; la réunion mensuelle devenait pour beaucoup d'entre eux, pour les plus pauvres surtout, une sorte de distraction et de fête. C'était bientôt fait de verser les cinq as à la caisse commune, et il est probable que, malgré la défense de la loi, après avoir traité les questions qui concernaient les funérailles, on ne se séparait pas sans parler d'autre chose. Il arriva ainsi que ces associations, fondées uniquement en vue de la mort, prirent une grande importance pour la vie.

Bientôt il ne suffit plus aux associés de se voir une fois par mois, ils cherchèrent d'autres occasions de se trouver ensemble. Ici encore la loi fut très-accommodante et s'empressa de lever en partie les défenses qu'elle avait faites. « Il n'est pas prohibé, dit Marcianus, de se réunir pour un motif religieux, à la condition de respecter le sénatus-consulte qui interdit les associations illicites. » Il faut avouer que les colléges funéraires n'avaient pas à se plaindre de la façon dont on les traitait; il leur était per-

mis de se réunir une fois par mois pour lever l'argent nécessaire aux sépultures, et tant qu'ils le voulaient sous un prétexte religieux. Les prétextes, comme on le pense bien, ne manquaient pas : il y avait l'anniversaire de la fondation du collége, la fête de l'empereur et de sa famille, celle des magistrats et des bienfaiteurs de la société. A toutes ces solennités, on se rassemblait pour dîner en commun. Le repas, dans les religions antiques, étant regardé comme une sorte de pratique pieuse; quand ils dînaient ensemble, les associés pouvaient prétendre « qu'ils se réunissaient pour un motif religieux », et la loi n'avait rien à dire.

Dès les temps les plus reculés, le repas commun avait été l'occupation la plus importante des colléges. Les sodalités qu'on institua quand on fit venir la mère des dieux de Pessinunte n'avaient rien trouvé de mieux pour honorer la déesse. Caton, qui était alors questeur, prit part aux dîners qui furent célébrés à cette occasion. Cicéron lui fait dire que la table des associés était frugale et que « ce qui l'attirait dans ces festins c'était moins le plaisir de manger et de boire que celui de se trouver avec ses amis et de converser avec eux [1] ». Mais tous les convives n'étaient pas aussi sobres que Caton, et l'autorité fut bientôt obligée d'intervenir pour modérer les dépenses excessives qu'on faisait aux fêtes de Cybèle. Une loi somptuaire exigea que chaque confrère, avant de se mettre à table, vînt attester par serment devant les consuls qu'on ne dépasserait pas 120 écus pour les frais du festin, indépendamment du pain, du vin et des légumes, et qu'on n'y boirait que des vins du pays [2]. Ces lois sévères ne corrigèrent pas le mal, car quelques années plus tard Varron se plaint que les dîners des colléges font hausser les prix des

1. Cic., *De senect.*, 13. — 2. A.-Gell. II, 24.

vivres au marché. « Aujourd'hui, dit-il, la vie à Rome n'est presque plus qu'une bombance de tous les jours [1]. » Varron ne veut parler évidemment que des corporations riches ; toutes ne pouvaient pas se permettre ces excès. Les malheureux adorateurs de Diane et d'Antinoüs étaient bien forcés d'être sobres, et les lois somptuaires n'étaient pas faites pour eux. Ils n'en étaient pas moins, eux aussi, fort amis des repas de corps. Comme le collége ne faisait que de naître au moment où fut faite la loi que nous avons conservée, et qu'il n'avait pas eu le temps d'être l'objet des libéralités de ses protecteurs, les associés ne s'y réunissaient que six fois par an pour dîner ensemble : c'était bien peu ; mais ils voulaient au moins jouir sans souci d'un plaisir si rare ; sous aucun prétexte ils n'entendaient être dérangés. Des mesures étaient prises pour que la joie générale n'y fût attristée par aucune préoccupation sérieuse. « Celui qui aura quelque plainte à faire ou quelque proposition à présenter, dit le règlement, devra les réserver pour l'assemblée du collége, et nous laisser, pendant nos jours de fête, dîner libres et contents. » On ne voulait pas non plus qu'il s'élevât quelque discussion qui pût troubler le repos des convives ; aussi voit-on dans le règlement que la police du festin était sévèrement exercée. « Si quelqu'un, pour faire du tumulte, se lève de sa place et en occupe une autre, il payera une amende de 4 sesterces (80 centimes) ; si quelqu'un dit des sottises à un collègue ou fait du bruit, il payera 12 sesterces (2 fr. 40 c.) si c'est le président de la société qui ait été injurié, l'amende sera de 20 sesterces (4 francs). » Il ne suffisait pas que le festin fût tranquille, le règlement avait tout prévu, tout disposé d'avance, pour que rien n'y manquât. Comme on voulait être sûr qu'aucun préparatif ne serait

1. Varron, *De re rust.*, III, 2, 16.

négligé, indépendamment des dignitaires annuels, on nommait un président du repas (*magister cœnæ*), choisi tout exprès et renouvelé chaque fois. C'était un fardeau que chaque collègue devait subir à son tour; s'il essayait de s'y soustraire, on le condamnait à payer 30 sesterces (6 francs) à la caisse de l'association. Le président du festin était chargé d'en faire les apprêts : il dressait les tables et plaçait devant chaque convive une bouteille de bon vin, un pain de deux as et quatre sardines. Le règlement ne dit pas si ces dépenses étaient acquittées par lui ou par la caisse du collége; il ne dit pas davantage si ce pain et ces quatre sardines composaient tout le repas; mais il n'est pas possible de le croire. Le festin eût été vraiment trop sobre, et si pauvres qu'on suppose les adorateurs de Diane et d'Antinoüs, ils ne pouvaient pas se contenter de quatre sardines dans leurs jours de fête; mais le règlement avait une raison de garder le silence à ce sujet : en parlant du menu de ces repas de corps, il n'a voulu mentionner que ce qui était à la charge des associés; le reste leur venait d'ailleurs.

Les colléges avaient heureusement pour eux d'autres sources de revenus que les contributions de leurs associés. Les cinq as que l'on donnait tous les mois pouvaient à peine suffire à la sépulture des morts; il fallait avoir recours à d'autres moyens pour subvenir aux dîners que faisaient les vivants. A l'imitation des municipes sur lesquels ils se modelaient, les colléges ne payaient pas leurs dignitaires; c'étaient au contraire les dignitaires qui le plus souvent payaient leurs administrés. Il y avait surtout dans chaque association des personnages placés au-dessus de tous les autres, qui, en réalité, s'occupaient fort peu des affaires de leurs collègues, et dont l'unique fonction semblait être de leur procurer par leur libéralité des occasions de se réunir plus souvent : on les appelait des pro-

tecteurs (*pàtroni*). L'élection des protecteurs était fort importante; elle décidait souvent de la fortune d'une société. La plus prospère était toujours celle qui savait le mieux les choisir et qui en tirait le meilleur parti. Ce choix devait présenter quelques difficultés; elles voulaient toutes avoir en tête de leur liste des noms honorables, respectés, qui recommandaient la société dont ils voulaient bien faire partie. Il les fallait avant tout riches et généreux, car on comptait bien leur faire payer le plus cher possible l'honneur qu'on leur faisait en les nommant. Ces qualités ne sont pas communes; les hommes rares qui les réunissaient devaient être fort recherchés par toutes les associations, et naturellement ils se décidaient d'ordinaire en faveur des plus puissantes. Celles-là ne devaient pas être en peine pour trouver des *patroni ;* on se disputait l'honneur de les protéger. La corporation des nautes à Lyon a pour protecteurs des hommes politiques, des fonctionnaires de l'ordre le plus élevé, des trésoriers généraux des Gaules[1]. A défaut d'un personnage de cette importance, elle pouvait toujours choisir quelques gros négociants, un marchand de vin, un marchand d'huile enrichi, dont les débuts avaient été souvent fort obscurs, et qui étaient heureux d'honorer leur fortune en se faisant inscrire en tête d'une association si considérée[2]. Les corporations plus humbles, par exemple les pauvres colléges funéraires, devaient avoir plus de difficulté à se procurer des protecteurs. L'honneur était moindre; il ne devait pas être si recherché. Elles étaient aussi moins difficiles, et s'adressaient un peu plus bas. S'il en était besoin, elles descendaient jusqu'à ces affranchis que la faveur de leurs maîtres ou les chances heureuses du commerce avaient

1. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 259, 260. — 2. Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 207.

amenés à l'aisance, et qui formaient la classe industrieuse de l'empire. Ces anciens esclaves avaient besoin de se relever de quelque façon des mépris de la société. Ils recherchaient avec avidité toutes les distinctions, et les plus médiocres avaient du prix pour eux qui n'étaient pas accoutumés à la considération publique. Sur leur tombe, qui était l'objet de tous leurs soucis, ils souhaitaient qu'on pût lire qu'ils avaient été les magistrats ou les protecteurs de quelque association ; ce titre les tirait du nombre des affranchis vulgaires, il corrigeait en partie ce qu'avait de trop bas le souvenir de leur condition servile. Ils auraient été très-flattés sans doute de figurer parmi les protecteurs de quelque collége important; mais quand ils ne pouvaient pas obtenir cet honneur, ils se rabattaient sur les autres. C'est ainsi que, la vanité aidant, tous les colléges, à quelque degré qu'ils fussent placés, trouvaient des protecteurs.

L'association payait son protecteur en hommages et en respect. C'est en assemblée générale, sur le rapport des magistrats, qu'il était désigné, et le choix de la société lui était signifié par un décret solennel. Voici en quels termes s'exprime à cette occasion un collége de marchands de drap dans une petite ville d'Italie :

« Le 10 des calendes d'avril, dans la chapelle de l'association, les questeurs ont pris la parole et nous ont représenté qu'il convenait à notre collége de nommer pour son protecteur Tutilius Julianus, citoyen aussi recommandable par la sagesse de sa conduite et sa modestie naturelle que par sa générosité, afin que ce choix fût un exemple éclatant de la façon dont nous savons distinguer le mérite. A ces causes, les questeurs entendus, nous avons arrêté ce qui suit : l'opinion de tous et de chacun en particulier est que l'avis ouvert par les magistrats de l'association est sage et utile. En conséquence, il nous faut nous

excuser auprès de l'honorable Julianus de n'avoir pas songé plus tôt à lui, le prier de vouloir bien accepter le titre que nous lui décernons, et de permettre qu'on place au-dessus de la porte de sa maison une plaque de bronze sur laquelle sera gravé le présent décret[1]. »

Il était bien difficile que le protecteur fût insensible à tant de politesse. Provoqué par les flatteries de ses confrères, il lui fallait répondre par des libéralités de tout genre; à chaque bienfait nouveau, la société, qui ne voulait pas être ingrate, votait à son protecteur des remercîments pompeux : c'était un combat de générosité dans lequel il lui était difficile d'être vaincue, car elle ne donnait que des compliments, et rien ne l'empêchait d'en être prodigue. Quelquefois elle semblait vouloir y joindre des marques plus effectives de sa reconnaissance, elle avait l'air d'avoir vraiment l'intention de se mettre en dépense; elle promulguait un décret pour annoncer qu'après une grave délibération, elle s'était décidée à élever une statue à son généreux bienfaiteur. Une statue était un très-grand honneur, auquel ces négociants enrichis devaient être très-sensibles. Ils l'acceptaient donc avec empressement; mais d'ordinaire ils se chargeaient d'en payer les frais, et le jour de l'inauguration ils donnaient à dîner à tous leurs collègues. Cette comédie était renouvelée de celle qui se jouait si souvent dans le conseil des décurions à propos des magistrats municipaux, et ici encore le collége reproduisait fidèlement la cité.

La générosité des protecteurs pouvait prendre diverses formes; la plus ordinaire consistait à laisser aux associés une certaine somme pour célébrer des repas communs à des époques fixées. La raison qui rendit les libéralités de ce genre si fréquentes est facile à comprendre. Les gens

1. Orelli, 4133.

riches avaient, comme les pauvres, un grand souci de leur tombeau. Ils savaient bien qu'ils n'en manqueraient pas et qu'ils n'avaient pas besoin de faire partie d'un collége funéraire pour s'en procurer un. Sur un terrain qui leur appartenait, ils pouvaient faire construire quelque beau monument de marbre avec une salle à manger pour les convives et un autel pour les amis fidèles qui devaient venir y sacrifier; ils pouvaient l'entourer comme d'une barrière par des champs et des jardins qui couvraient plusieurs arpents, y bâtir des maisons pour des concierges et des serviteurs, et se donner ainsi après leur mort une demeure aussi somptueuse et aussi sûre que celle qu'ils habitaient pendant leur vie. Leurs préoccupations étaient différentes. Une triste expérience leur avait appris que rien ne vieillit plus vite que les regrets : étaient-ils certains que ceux à l'amitié desquels ils se fiaient pour entretenir leur tombe et la visiter aux jours de fête ne manqueraient pas à ce devoir ? Quand même ils y seraient fidèles, ils devaient disparaître à leur tour, et qu'arriverait-il quand ils ne seraient plus ? Une affranchie qui remplit avec soin auprès de sa maîtresse qu'elle a perdue tous ces offices pieux, s'exprime ainsi dans l'épitaphe qu'elle lui a consacrée : « Tant que je vivrai, tu recevras ces hommages ; après ma mort, je ne sais[1]. » Ce doute se glissait dans tous les esprits et les tourmentait. On se disait qu'une génération suffit pour emporter la mémoire d'une vie éteinte. Un jour devait fatalement arriver où ce nom inscrit sur une tombe ne réveillerait plus aucun souvenir; alors cette salle à manger resterait vide aux anniversaires funèbres, cet autel n'aurait plus de visiteurs, et personne n'y apporterait ni libations, ni roses. Pour retarder le plus possible l'heure de cet isolement

1. Orelli, 6206 : *post mortem, nescio.*

dont on était épouvanté, quelques-uns imaginaient toute sorte de précautions minutieuses et compliquées. Un habitant de Nîmes avait fait inscrire sur la tombe qu'il se préparait d'avance les noms de trente de ses amis. « Si quelqu'un d'entre eux, disait-il, n'existe plus quand je mourrai, et s'il meurt après moi, alors les survivants éliront au scrutin, à la place de ceux qui ne seront plus, les gens qu'ils jugeront les plus dignes, de manière que le nombre trente soit toujours complet. Il sera du reste permis à ceux qui ne pourront pas se rendre à mon tombeau aux jours que j'ai marqués d'envoyer quelqu'un dîner à leur place[1]. » Ce qui était bien plus simple, ce qui devait venir d'abord à l'esprit, c'était de confier aux corporations tous ces soins qui concernaient le culte des morts. Elles ne mouraient pas comme les individus, et plusieurs d'entre elles se vantaient déjà de plusieurs siècles d'existence ; en les chargeant d'accomplir ces devoirs funèbres, on pouvait espérer que le tombeau ne serait jamais abandonné. C'est dans ce dessein qu'on leur laissait des terres ou de l'argent ; les revenus devaient être employés, soit à porter des couronnes sur la tombe du donateur pendant les jours consacrés aux fêtes des morts, soit à venir y faire un repas commun à l'anniversaire de sa naissance. D'ordinaire tout était minutieusement prévu ; dans une affaire aussi grave on ne voulait rien laisser à l'arbitraire. Tantôt le nombre des convives était fixé[2] : on décidait, par exemple, qu'on n'entendait pas qu'il y en eût jamais moins de douze ; tantôt on leur imposait l'obligation d'être convenablement vêtus. Quelques-uns parlent en maîtres ; comme ils payent, ils se croient le droit de commander. Ils ne sont pas d'humeur de souffrir la moindre négligence : si le collége n'accom-

1. Orelli, 4366. — 2. Orelli, 3999.

plit pas les cérémonies exactement à l'époque marquée, il payera une amende ou rendra l'argent. D'autres prennent un ton plus humble. Ils n'ignorent pas qu'une promesse a moins de chance d'être tenue quand on sait que celui à qui on l'a faite n'est plus là pour l'exiger ; aussi comptent-ils beaucoup plus, pour obtenir ce qu'ils désirent, sur la reconnaissance que sur les menaces. « Je vous en prie, dit l'un d'eux, mes chers collègues, veuillez bien vous charger, avec l'argent que je vous laisse, de faire célébrer un sacrifice pour moi aux jours ordinaires[1]. » Ce sont les pauvres surtout qui s'expriment avec humilité. Un ancien soldat prétorien retiré en Espagne et sa femme adressent sur le tombeau de leur fille un appel touchant à quelque collége funéraire dont ils font partie : « Parents infortunés, nous supplions au nom de notre enfant nos collègues actuels et ceux qui viendront après nous. Puisse aucun de vous n'éprouver jamais une douleur semblable, si vous avez le soin d'entretenir sur sa tombe, aux frais du collége, une lampe qui brûlera toujours[2]. » Remarquons que le Christianisme a conservé presque tous ces usages en les transformant ; les mots mêmes ont à peine changé. Lorsque, dans des inscriptions païennes, des femmes ou des enfants nous disent qu'ils instituent ces fondations pieuses en mémoire de leur mari ou de leur père, *ob memoriam mariti*[3], nous songeons à ces chapelles élevées au-dessus des catacombes, à l'endroit où les saints étaient ensevelis, et qu'avant Constantin on appelait les Mémoires des martyrs, *Memoriæ martyrum*. Ces cérémonies annuelles, festins ou sacrifices, dont on chargeait des colléges, pour être sûr qu'elles s'accompliraient toujours, qu'est-ce autre chose que ce que l'Église

1. Orelli, 4107. — 2. *Corp. inscr. lat.*, II, 2102. — 3. Orelli, 2417.

appelle un service perpétuel? Seulement ce service, au lieu d'être célébré à l'anniversaire de la naissance, fut transporté par les Chrétiens à l'anniversaire de la mort : la vie véritable ne datait pour eux que du jour où l'on entrait dans l'éternité.

VI

L'habitude des repas communs resserre les liens qui unissent les associés. — Fraternité qui règne dans les colléges. — Services qu'ils ont rendus aux classes laborieuses et aux esclaves. — Sont-ils jamais devenus de véritables sociétés de secours mutuels? — Les colléges formés par les soldats sont ceux qui paraissent se rapprocher le plus de nos sociétés charitables. — Les associations païennes et le Christianisme.

Ces usages, devenus communs au IIe siècle, eurent des conséquences graves, sur lesquelles il nous faut insister. Par suite des libéralités faites par les protecteurs, les repas de corps se multiplièrent dans les colléges et ils en devinrent bientôt la principale occupation. L'un d'entre eux a la franchise de s'appeler lui-même *la société des gens qui dînent ensemble*[1]; presque tous auraient mérité ce nom. En devenant si fréquentes, ces réunions donnèrent aux associés l'habitude de vivre en commun et resserrèrent les liens qui les unissaient. Ces liens avaient été de tout temps assez étroits. M. Mommsen pense que les sodalités, dans l'origine, étaient formées de membres d'une même famille ; on s'habitua plus tard à choisir les confrères dans des familles différentes, mais ils contractaient par leur association une sorte de parenté spirituelle qui leur imposait certains devoirs, celui, par exemple, de ne pas s'accuser en justice[2]. Avec le temps,

1. Orelli, 4073 : *Convictores, qui una epulo vesci solent.* — 2. Mommsen, *De colleg.*, p. 3.

les colléges avaient beaucoup changé, les anciennes coutumes s'y étaient presque entièrement perdues ; cependant ceux qui en faisaient partie, qui s'asseyaient sans cesse à la même table, qui devaient souvent reposer dans le même tombeau, persistèrent toujours à ne pas se regarder entre eux comme des étrangers. Certains colléges avaient pris l'habitude de célébrer chez eux toutes les solennités qu'on fêtait dans la famille. On s'y donnait des étrennes au premier de l'an ; on se rassemblait aux fêtes des morts ; on dînait ensemble le 8 des calendes de mars, jour où, d'après l'usage, tous les parents devaient se réunir autour d'une table commune, « afin que si quelque querelle s'était élevée entre eux dans l'année, la joie du festin qui porte à la concorde et à l'oubli les amenât à se réconcilier ». C'était, comme on l'appelait d'un nom touchant, « le jour de la chère parenté[1] ». Aussi arrivait-il plus d'une fois que lorsqu'on n'avait pas d'héritier, on laissait sa fortune à ses collègues. En Bétique, où l'on avait coutume d'inscrire sur la tombe de quelqu'un dont on voulait faire l'éloge : Il fut pieux envers les siens, *pius in suos*, on disait aussi qu'il l'avait été envers ses associés, *pius in collegio*[2] ; ces deux devoirs semblaient donc être mis sur la même ligne. Ce qui achevait de faire ressembler ces associations à la famille, c'était la façon dont on désignait souvent les associés et les dignitaires. Le protecteur et la protectrice prenaient le nom de père et de mère du collége, les associés s'appelaient quelquefois entre eux des frères : c'est ainsi que dans une inscription de Rome quelqu'un nous fait savoir qu'il donne un monument qu'il a restauré « à ses frères du collége des habitants du Vélabre[3] », et que

1. Orelli, 2417. Ovide, *Fast.*, II, 617. — 2. *Corp inscr. lat*, II, 1976. — 3. Orelli, 1485.

deux dévots qui ont élevé un autel à Jupiter, père de tous les dieux, nous apprennent qu'ils l'ont dédié « avec l'aide des frères et des sœurs [1]».

Ces beaux noms n'étaient pas tout à fait des mensonges, et l'on ne peut étudier la constitution intérieure des colléges sans reconnaître qu'il y régnait une sorte de fraternité. Malgré le respect qu'on y témoignait pour la hiérarchie sociale, tous les membres avaient des droits égaux. Ils étaient tous appelés à voter les lois et les décrets de l'association, et l'on mentionnait quelquefois dans ces décrets, pour leur donner plus de force et d'autorité, qu'ils avaient été faits « en assemblée générale [2] ». Cette assemblée n'était regardée comme régulière et ne pouvait faire des lois que si le nombre des votants atteignait un chiffre fixé d'avance [3] : de cette façon le règlement supprimait les coups de surprise et d'autorité. Il en était de même pour l'élection des dignitaires de l'association : tout le monde avait le droit d'y concourir, et il est dit expressément qu'ils sont nommés par le suffrage de tous [4]. Quelquefois sans doute le vote a lieu d'une façon assez sommaire. Quand la société a le bonheur de posséder quelque homme important, dont elle espère de grandes libéralités, on le nomme par acclamation, sans prendre la peine d'aller aux voix; mais on a soin de dire que ces acclamations sont unanimes, et que par conséquent les plus pauvres ont manifesté leur opinion comme les

1. Orelli, 1238. Il n'est pas douteux qu'on ne se soit assez souvent donné ce nom de frères dans les colléges. Voyez *Corp. inscr. lat.*, III, 2509; Orelli, 2318, et cette inscription où il est question du *collegium fratrum sellariorum*, *Bull. de l'inst. de corr. arch.*, 1850, p. 152. Mais Borghesi est allé trop loin quand il a cru qu'on se le donnait aussi dans les grands colléges sacerdotaux de Rome. Voyez, *Œuvres*, III, 414 et la note de M. Mommsen. — 2. Orelli, 2417 : *conventu pleno*. — 3. Orelli, 4134 : *numerum habentibus*. — 4. Muratori, 518, 6 : *suffragio universorum*.

autres[1]. Si tous les associés sont électeurs, ils sont aussi tous éligibles. En réalité, dans les colléges comme dans la cité, les honneurs appartiennent presque toujours aux plus riches. On a vu qu'ils coûtent très-cher, et il ne convient pas qu'on les recherche si l'on ne peut pas les payer; mais il n'y a point d'article dans le règlement qui défende expressément aux plus humbles d'y parvenir, et l'on a des exemples qui prouvent qu'ils y sont quelquefois arrivés. Dans les associations qui contiennent des hommes libres et des esclaves, on réserve d'ordinaire à ces derniers une petite part d'autorité dans un ordre inférieur. Les fonctionnaires libres appelés *magistri* ont sous leurs ordres des fonctionnaires esclaves sous le nom de *ministri*[2]. C'est quelque chose déjà; on est allé plus loin encore. L'esclave s'est quelquefois glissé parmi les fonctionnaires les plus élevés et il a pris place au milieu d'eux[3]. Il pouvait donc se faire qu'il commandât à des hommes libres: qui l'aurait souffert il y a quelques années dans la république chrétienne des États-Unis? On peut dire d'une manière générale que c'est l'esclave qui gagna le plus à la fraternité des colléges. Jusque-là les esprits les plus généreux, ceux qui souhaitaient sincèrement rendre son existence plus douce, s'étaient contentés de lui assurer un peu plus de bien-être et de liberté dans le sein de la famille. « Je permets aux miens, dit Pline le jeune, de faire des testaments et je les respecte; je les laisse libres de partager, de donner, de léguer ce qu'ils possèdent, à la condition que ce soit à des personnes de chez moi, car la maison est une sorte de république et de cité pour l'esclave[4]. » L'association l'en fait sortir; elle

1. Orelli, 4057 : *sine suffragis, ex omnium sententia.* — 2. *Corp. inscr. lat.*, I, 1129. — 3. *Corp. inscr. lat.*, I, 1406. — 4. Pline, *Epist.*, VIII, 16.

ouvre pour lui ces portes si rigoureusement fermées, elle l'introduit dans un monde qui lui est nouveau, où il fréquente des hommes libres dont il se trouve l'égal, dont il peut devenir quelquefois le supérieur. A la vérité, pour qu'un esclave puisse être reçu dans un collége, la loi exige qu'il obtienne le consentement de son maître ; mais une fois le consentement donné, il lui échappe en partie. Il a des réunions, des intérêts, des amitiés, des appuis hors de la famille ; on le consulte, on l'écoute, on le sollicite, on le flatte ; pendant les quelques heures qu'il passe dans son collége, il peut oublier qu'il est esclave. C'est une trêve à la servitude ; elle est malheureusement bien courte : de retour chez son maître, il y retrouve le travail, les outrages et les coups ; rien ne lui appartient, pas même son corps. Il a beau payer avec exactitude la contribution funéraire, après sa mort, son maître, s'il le veut, peut refuser son cadavre à l'association qui le réclame ; il peut le garder chez lui, s'il a quelque vengeance à exercer, et le faire jeter dans ces excavations fétides où pourrissent ensemble tous les esclaves imprévoyants qui n'ont pas pris la peine de se préparer une sépulture. Mais si la société ne peut pas venir le lui arracher, elle se permet au moins de flétrir la conduite du maître : elle dit qu'il est injuste, et célèbre en face de lui une cérémonie funèbre en l'honneur de cet esclave qu'il veut outrager. Le droit d'association, qui, comme on vient de le voir, relève l'individu dans le collége, relève aussi le collége dans la cité. Ces pauvres gens isolés ne comptaient guère ; réunis, ils prennent une certaine importance. Dans les inscriptions où l'on énumère les libéralités faites par les magistrats municipaux à la ville qui les a élus, les colléges sont toujours nommés avant la plèbe et on leur donne une somme plus forte. Ils interviennent aussi quelquefois dans les affaires publiques. Parmi les affi-

ches électorales qu'on rencontre en si grand nombre sur les murs de Pompéi, plusieurs sont l'œuvre des colléges de la ville. Ils ont leurs candidats qu'ils recommandent au peuple. Quelques-uns s'expriment d'une façon modeste : « Les marchands de bois et les charretiers vous demandent d'élire Marcellinus[1]. » D'autres ont un ton plus décidé : « Les pêcheurs nomment pour édile Popidius Rufus[2]. » Ces pêcheurs connaissent la force que donne l'association; c'est ce qui les fait parler avec tant d'assurance.

Quand on songe aux services que les colléges ont rendus aux classes laborieuses et souffrantes de l'empire romain, l'idée vient aussitôt de les comparer à nos associations charitables, et l'on est tenté de voir en eux de véritables sociétés de secours mutuels. Il est certain qu'organisés comme ils l'étaient, ils n'avaient qu'un pas à faire pour le devenir; mais ce pas, l'ont-ils fait? Peut-on établir que d'une manière régulière et permanente ils venaient en aide à leurs membres malades ou indigents? Se regardaient-ils comme institués pour soulager ces misères? a-t-on la preuve qu'ils avaient des fonds réservés à ces dépenses? M. Mommsen est assez porté à le croire; j'avoue qu'après avoir étudié avec soin les inscriptions qui les concernent, il ne me paraît pas possible de l'affirmer. Ils possédaient, comme on le sait, des caisses communes alimentées par des contributions mensuelles; seulement la loi exigeait que cet argent ne fût affecté qu'aux frais des funérailles. Ils recueillaient des libéralités nombreuses qui leur venaient de leurs magistrats ou des gens riches qui s'intéressaient à leur œuvre; mais le produit en était presque toujours employé au même usage : il servait à des repas solennels célébrés

1. *Corp. inscr. lat.*, IV, 485. — 2. *Corp. inscr. lat.*, IV, 826.

en mémoire du donateur à des époques qu'il avait fixées. Sans doute ces libéralités, à les prendre par leurs résultats plutôt que par leur principe, avaient souvent les mêmes effets que les secours qu'un homme charitable distribue aux malheureux; ces festins éternels que le protecteur offrait aux associés devaient diminuer leurs dépenses particulières; ils y trouvaient en réalité autant de profit que de plaisir. Le profit fut plus grand encore quand on eut l'idée de remplacer les repas par des distributions de vivres et d'argent. La veuve d'un riche affranchi de l'empereur, chargé de la surveillance de ses musées, en laissant au collége d'Esculape et d'Hygie 50 000 sesterces (10 000 francs), règle d'avance, selon l'usage, la manière dont les revenus de cette somme importante doivent être employés. Elle veut notamment que deux fois par an on distribue aux magistrats les plus élevés de l'association, administrateurs et protecteurs, 6 deniers (4 fr 80 c.) et 8 setiers de vin, à des fonctionnaires inférieurs 4 deniers (3 fr. 20 c.) et 6 setiers, aux associés ordinaires 2 deniers (1 fr. 60 c.) et 3 setiers, et qu'on leur donne à tous quatre pains[1]. Ces dons que chacun emporte chez soi sont un secours utile pour ces pauvres ménages et les aident à vivre; cependant ce n'est pas là véritablement une aumône, une distribution de charité, comme nous l'entendons aujourd'hui. Si le donateur, dans la libéralité qu'il fait aux membres du collége d'Esculape et d'Hygie, avait eu le dessein spécial de soulager leur misère, il aurait donné à chacun selon ses besoins; au contraire, ce sont les magistrats de la société, c'est-à-dire les plus riches, qui reçoivent le plus.

Une particularité remarquable, c'est que jusqu'à présent les associations formées par les soldats sont celles

1. Orelli, 2417.

qui paraissent s'approcher le plus de nos sociétés charitables. Les colléges de ce genre présentent pour nous un grand intérêt. La loi les interdisait sévèrement [1] : on craignait avec raison que le droit d'association transporté dans les camps n'y répandît l'indiscipline ; mais la loi fut encore ici impuissante. Après s'être glissés dans les armées malgré elle, les colléges s'y développèrent sans qu'elle osât s'y opposer. Il s'en forma autour des légions, parmi les vivandiers qui les approvisionnaient, les ouvriers qui fabriquaient ou réparaient les armes ; il s'en forma dans les légions elles-mêmes entre les soldats et les officiers de tout grade. Les inscriptions romaines de l'Algérie nous donnent à ce sujet des détails curieux et nouveaux. La ville de Lambèse a été pendant trois siècles le séjour d'une légion, la IIIe *Augusta*, chargée de défendre la Numidie; on a retrouvé l'emplacement du camp qu'elle occupait, et, parmi les débris qui le couvrent, il reste des ruines nombreuses de monuments élevés par les colléges de la légion. L'administration les connaissait ; elle semblait même les protéger. C'est le légat impérial qui dédie solennellement les autels et les statues que les officiers ou les sous-officiers érigent sur leurs épargnes. La *schola* des lieutenants était située tout près du quartier général, et le commandant de la légion pouvait lire tous les jours en sortant de chez lui l'inscription par laquelle les associés déclarent « que du produit très-abondant de leur solde et avec les libéralités des empereurs, ils l'ont fait construire et l'ont ornée des images de la famille impériale [2] ». Ces colléges étaient organisés à peu près de la même manière que les associations civiles. Chaque membre versait une somme assez importante à son entrée dans la

1. Digeste, XLVII, 22, 1 : *neve milites collegia in castris habeant.* — 2. Renier, *Inscr. de l'Algérie*, 60

société (750 deniers, c'est-à-dire 600 francs, dans celui des officiers qu'on appelait *cornicularii*); le reste était fourni sans doute par des retenues sur les traitements. Seulement il n'est plus ici question de la loi qui veut que l'argent des colléges ne serve qu'à la sépulture de leurs membres. La caisse commune fournit à beaucoup d'autres dépenses : on y puise pour donner des frais de route aux associés qui vont faire un voyage sur le continent, et quand ils ont reçu leur congé, on leur compte une somme de 500 deniers (400 francs) qui les aide à s'établir dans les pays où ils vont se fixer[1]. M. Léon Renier voit dans cet usage l'origine lointaine de nos caisses de retraite[2]. Qui se serait douté qu'il existât quelque chose de semblable chez les Romains, si par hasard on n'avait trouvé au fond de l'Afrique les inscriptions de la IIIe légion? Il est donc possible que l'avenir nous réserve des découvertes semblables et aussi peu attendues. Nous ne pouvons pas nous flatter de connaître toutes les formes que la bienfaisance avait revêtues dans les associations antiques; mais, en admettant qu'il s'en rencontre qui avaient tout à fait devancé nos sociétés charitables, nous pouvons être sûrs qu'elles n'ont jamais formé qu'une très-rare exception. Il en resterait plus de traces si elles avaient été

1. Renier, *Inscr. de l'Alg.*, 70. — 2. Renier, *Archives des missions*, 1851, p. 218. Cette somme payée à l'officier qui prend son congé s'appelle *anularium*. En voyant qu'on paye pour l'*anularium* le même prix que pour le *funeratitium*, j'ai émis l'opinion que l'un était né de l'autre. Quand un associé ne mourait pas pendant son service, et qu'il quittait le corps pour aller vivre ailleurs, le collége n'était plus en mesure à sa mort de s'occuper de ses funérailles. Il était juste qu'avant son départ on lui donnât la somme à laquelle il aurait eu droit s'il était mort pendant qu'il faisait partie de la légion. L'*anularium* n'est donc autre chose que le *funeratitium* payé d'avance à un vivant. De cette sorte, on peut conjecturer d'où cette institution procède et par quels degrés on s'y était acheminé. Voyez l'*Étude sur quelques colléges funéraires romains* (*Revue arch.*, 1872).

nombreuses. Sur le fronton des *scholæ*, dans les lois des colléges, sur les tombes de leurs protecteurs, au bas des statues qu'on leur élève, quelque part enfin, il serait question de malades secourus, de pauvres assistés; parmi tant de gens qui énumèrent le bien qu'ils leur ont fait et qui s'en glorifient, il s'en trouverait qui ne manqueraient pas de nous dire qu'ils ont laissé des fonds pour faire vivre les indigents, pour subvenir aux besoins des veuves et des orphelins. Puisque cette mention n'existe nulle part, on peut en conclure que les libéralités de ce genre n'étaient pas ordinaires dans les associations romaines. Celles que nous connaissons jusqu'ici formaient des réunions destinées à rendre la vie plus facile et plus agréable aux pauvres gens; au moyen de contributions payées par tous, tous les m[illegible] elles subvenaient à certaines dépenses extraordinaires, comme la sépulture de leurs membres, mais on peut dire qu'au moins d'une manière fixe et régulière elles n'ont jamais été tout à fait des sociétés de secours mutuels.

Cette conclusion est importante; elle aide à marquer la différence qui sépare les colléges qu'on vient d'étudier d'autres associations qui grandissaient autour d'eux et à qui appartenait l'avenir. L'époque où les sociétés funéraires ont pris tant d'extension est précisément celle où le Christianisme commençait dans l'ombre la conquête de l'empire. Comme on marchait des deux côtés dans la même route et qu'on se recrutait dans le même milieu, il était difficile qu'on n'arrivât pas à se rencontrer; entre des sociétés si semblables et si voisines, des communications ont dû s'établir de bonne heure. S'il n'est pas aisé d'indiquer sûrement quels furent le caractère et l'importance de leurs rapports, il est tout à fait impossible d'en nier l'existence. L'illustre explorateur des

catacombes, M. de Rossi, qui n'est pas suspect de faire des concessions aux ennemis du Christianisme, reconnaît que les premiers Chrétiens ont dû profiter avec empressement de la tolérance accordée aux colléges funéraires. C'était pour eux un moyen si simple de désarmer la loi et de protéger leurs tombes, qu'ils ne devaient pas hésiter à s'en servir; mais, pour être confondus avec ces colléges et jouir des mêmes droits, il fallait chercher à leur ressembler. Les ressemblances sont en effet très-nombreuses entre les associations des deux cultes. Les Chrétiens possèdent aussi une caisse commune, alimentée par les contributions des fidèles; chez eux aussi les contributions se payent tous les mois; ils n'ont pas moins de souci de la sépulture de leurs morts, et l'Église a dû dépenser une grande partie de ses revenus à construire ses immenses cimetières. Des deux côtés, le respect de la hiérarchie sociale se mêle à un grand esprit d'égalité; les morts de toute condition sont confondus dans les *columbaria* comme dans les catacombes. C'est le suffrage de tous qui nomme les chefs, et il va quelquefois chercher le plus humble pour le mettre à la première place. Au moment où de pauvres affranchis arrivent aux dignités les plus élevées des colléges, un ancien esclave, le banquier Calliste, s'assoit sur la chaire de Pierre, qu'avait occupée un Cornelius. Enfin les repas communs ont autant d'importance dans les réunions des Chrétiens que dans les associations païennes; l'Église célèbre dans toutes ses fêtes le festin fraternel des agapes, et, pour honorer les martyrs, les fidèles dînent sur leurs tombeaux à l'anniversaire de leur mort. On sait combien les évêques eurent de peine à détruire plus tard ces usages quand ils furent devenus des abus, et que d'éloquentes invectives saint Augustin dut prononcer contre « ces adorateurs de sépul-

cres qui, en servant des repas aux cadavres, s'ensevelissent vivants avec eux[1] ».

Ce sont là des ressemblances qui frappent au premier abord et qu'on est même tenté d'exagérer quand on regarde à distance; dès qu'on s'approche, les différences se montrent. Sans vouloir diminuer les services que les colléges ont rendus à l'humanité, il faut reconnaître que le bien qu'ils ont fait n'a pas dépassé certaines limites et surtout qu'il est souvent resté à la surface. Il leur a manqué, pour atteindre la société dans ses profondeurs, cette force que donne un principe et que rien ne remplace. C'est dans le sentiment religieux que le Christianisme a trouvé la puissance de renouveler le monde. Ce sentiment, dans les colléges, s'était fort attiédi ; il n'était plus assez énergique pour communiquer aux âmes l'élan nécessaire à l'accomplissement des grands desseins. Si l'on veut connaître les merveilles que la foi fait accomplir, on n'à qu'à comparer les caves exiguës des *columbaria* avec ces immenses galeries des catacombes qui ont 580 kilomètres d'étendue et qui, mises au bout l'une de l'autre, égaleraient la longueur de l'Italie ; les colléges n'étaient pas capables de si grands efforts. On a montré que l'égalité régnait chez eux, c'était un précieux avantage ; et même il ne faudrait pas prétendre, comme on l'a fait, qu'elle s'arrêtait brusquement à la porte de la *schola*. L'effet devait s'en faire sentir plus loin. Ces pauvres esclaves, accoutumés aux mépris et aux insultes, étaient traités là avec égard. Quand ils avaient revêtu pendant quelques heures la robe des magistrats et qu'on les avait salués respectueusement au passage, ils revenaient sans doute chez eux avec une idée plus nette de leur dignité, ils devaient être tentés de se dire au retour qu'après tout ils

1. S. Aug., *De mor. Eccles. cathol.*, ?', 76.

étaient des hommes comme les autres, et ce sentiment était bon : le dernier degré dans la servitude, c'est de n'en plus être choqué, de la croire légitime, d'accepter sans répugnance les outrages qu'on reçoit. Plus la situation qu'on occupe est basse, plus c'est un devoir de se relever le cœur. Il faut pourtant avouer que l'influence des colléges ne parvint guère à changer la condition des esclaves. L'égalité ne pénétra que très-discrètement dans la maison du maître, et les anciens préjugés y conservèrent jusqu'à la fin beaucoup de force. Nous avons vu qu'on se traitait quelquefois de frères dans les associations païennes ; mais on peut dire que ce beau nom avait perdu en partie sa force avant d'avoir produit tout son effet. Les sénateurs aussi sous les Antonins s'appelaient entre eux des frères, quoiqu'il leur arrivât très-souvent de se détester ; l'Église rendit toute son énergie à ce mot, qui était en train de devenir un terme de politesse banale. Quand elle se nomme elle-même l'assemblée des frères, *Ecclesia fratrum*, elle entend que tous ceux qui la composent remplissent exactement les devoirs de la fraternité [1].

C'est sous cette impulsion puissante que le rôle des associations s'étend et qu'elles s'imposent des obligations nouvelles. La différence qui sépare des autres celles des Chrétiens est nettement marquée dans un passage célèbre de Tertullien. « Notre trésor, dit-il, quand nous en avons un, n'est pas formé des sommes que versent les ambitieux qui veulent obtenir chez nous des honneurs, et ce n'est pas en mettant notre religion aux enchères que nous le remplissons. Chacun apporte tous les mois une cotisation modique. Il paye s'il le veut, quand il

1. On voit bien que ce nom de frères avait une autre signification chez les Chrétiens que dans les colléges. « Les païens, dit Minutius Felix, nous portent envie parce que nous nous appelons des frères : *sic nos, quod invidetis, fratres vocamus.* » (*Octav.*, 31.)

veut, ou plutôt quand il peut; personne n'est forcé de rien verser, les contributions sont volontaires. Nous regardons cet argent comme un dépôt qui nous est confié par la piété : aussi ne le dépensons-nous pas à manger et à boire; nous nous gardons bien de l'employer à d'indécentes orgies. Il sert à donner du pain aux pauvres et à les ensevelir, à élever les orphelins des deux sexes, à secourir nos vieillards [1]. » Voilà ce que n'ont jamais fait les sociétés païennes, au moins d'une manière régulière et permanente ; ce noble emploi de leur fortune leur était généralement inconnu. Dans cette voie de bienfaisance et d'humanité, où elles s'étaient avancées si loin, elles n'ont pas atteint le terme. Ce n'est pourtant pas que le temps leur ait manqué pour accomplir ce dernier progrès; si, pendant ces deux siècles où elles ont été si florissantes, elles ne se sont pas avisées de se servir de leurs fonds « pour donner du pain aux pauvres, élever les orphelins, secourir les vieillards », c'est qu'il n'était pas dans leur nature de le faire. L'empereur Julien le constate lorsqu'il attribue le succès du Christianisme au soin qu'il prend des étrangers et des pauvres, et qu'il recommande aux prêtres de sa religion de bâtir partout des hospices et de distribuer des secours aux mendiants de tous les cultes [2]. C'est la preuve manifeste que les associations païennes ne le faisaient pas, et qu'elles s'étaient approchées de la charité sans l'atteindre.

1. Tertullien, *Apolog.*, 39. — 2. Julien. *Epist.*, 49.

CHAPITRE QUATRIÈME

LES ESCLAVES.

La famille et la société antiques reposaient sur l'esclavage; il n'est pas possible de les comprendre sans lui. A Rome, non-seulement l'influence de l'esclave est dominante dans la maison, mais il lui est arrivé, sous l'empire, d'être souveraine dans l'État. Pline a dit ce mot cruel sur les Césars : Ils sont les maîtres des citoyens et les esclaves des affranchis [1]. On est donc sûr, quand on étudie l'histoire politique ou les mœurs privées de cette époque, de rencontrer toujours devant soi ce personnage obscur et important sans lequel rien ne s'explique, et il tient trop de place alors dans les intrigues de la vie publique comme dans les crises de la vie intérieure pour qu'on ne soit pas très-curieux de l'étudier.

Mais comment arriver à le connaître, et où devons-nous l'aller chercher? Il semble d'abord naturel, pour le retrouver et le saisir vivant, de s'adresser à la comédie, qui peint la vie bourgeoise et représente les petites gens. La comédie romaine fait souvent agir et parler les esclaves; il n'y a presque pas de pièce où elle ne les montre aux prises entre eux ou en lutte avec leurs maîtres. Aussi tous ceux qui se sont occupés de l'esclavage à Rome ont-ils fait des emprunts très-nombreux aux auteurs comiques. Ils n'ont pas eu de peine à tirer de leurs ouvrages des tableaux très-animés de la vie servile; mais ces

1. *Paneg.*, 88 : *civium domini, libertorum servi.*

tableaux sont-ils aussi vrais qu'agréables? On en peut douter. Je ne crois guère, quoiqu'elle en affiche la prétention, que la comédie soit jamais l'image exacte de la société. Les exemples que nous avons sous les yeux nous font voir qu'elle peint plus volontiers l'exception que la règle, et qu'elle l'exagère encore par le besoin d'amuser. A ce motif général de nous défier des peintures du théâtre comique il faut en joindre un autre qui est particulier à la comédie romaine. On sait que Plaute et Térence imitent les poëtes grecs, et qu'ils se contentent souvent de les traduire. Il est difficile de reconnaître si les scènes qu'ils nous présentent sont empruntées à leurs modèles ou tracées d'original, et l'on court toujours le risque avec eux de confondre deux civilisations distinctes, d'appliquer à Rome ce qui ne convient qu'à la Grèce. Quelque agrément qu'on éprouve à se servir de leurs ouvrages, il ne faut donc le faire qu'avec les plus grandes précautions, et le plus souvent il est sage de s'en abstenir. C'est un grand sacrifice qu'on s'impose, car, si l'on y renonce, on est réduit à recueillir les renseignements épars et rares que contiennent les écrivains des diverses époques, et à les compléter par ce que nous apprend l'épigraphie. Les inscriptions ne présentent pas le même intérêt que les scènes brillantes des poëtes comiques. Elles sont d'ordinaire courtes et sèches, elles éveillent la curiosité sans la contenter; mais les faits qu'elles nous donnent sont certains. Ils ont l'avantage de s'offrir au hasard, de n'avoir pas été triés et choisis pour la défense d'une thèse. C'est à nous de chercher parmi ces milliers de tombes où les esclaves nous racontent leur vie en deux ou trois mots ce qui se présente le plus souvent, ce qui peut être considéré comme la règle et la loi, et de refaire ainsi le tableau de leur destinée avec les documents qu'ils nous ont laissés eux-mêmes. Essayons donc, avec ces secours, de

pénétrer dans l'existence de l'esclave, et, pour mettre quelque ordre dans ces recherches, suivons-le pas à pas dans son passage à travers la famille, depuis le moment où il y entre par la naissance ou l'achat, jusqu'à celui où il en sort par l'affranchissement ou la mort.

I

Comment l'esclave entre dans la famille. — Sources de l'esclavage à Rome. — Grand nombre des esclaves dans les maisons romaines. — Comment on les faisait vivre. — A quoi on les employait. — Conséquences pour le maître de ce grand nombre de serviteurs.

Les esclaves que contenait une grande maison romaine provenaient de deux origines différentes : ou ils avaient été achetés, ou ils étaient nés dans la maison même, d'un père et d'une mère esclaves. On appelait ces derniers *vernæ*, et on les estimait plus que les autres. Ce sont ceux que, dans les inscriptions, les maîtres traitent avec le plus d'égards et de tendresse. On les supposa t attachés à la famille au sein de laquelle ils étaient nés. D'ailleurs ils n'avaient pas été flétris par l'humiliation de la vente publique, et c'était beaucoup. L'esclave acheté avait paru sur un marché, les pieds marqués de blanc, avec un écriteau au cou, qui indiquait ses qualités et ses défauts ; on l'avait exposé sur des tréteaux, on l'avait fait sauter, tourner, marcher, courir, rire et parler. Celui qui était né dans la maison avait au moins échappé à cet examen ignominieux. Il semblait qu'il eût moins perdu de sa dignité d'homme et qu'il dût être plus capable d'un noble sentiment. Aussi se montrait-il lui-même si fier de ce titre de *verna* qu'il le gardait quelquefois et le faisait inscrire sur son tombeau après qu'on l'avait affranchi.

Le nombre des esclaves que ces deux sources de la servitude, la naissance et l'achat, introduisaient ainsi à Rome devait être très-considérable. Le Syrien ou le Numide que l'intendant d'un grand seigneur venait d'acheter dans la rue de *Suburra*, ou près du temple de Castor, pour être coureur ou cuisinier, était sûr, en entrant dans le palais de son nouveau maître, de s'y trouver en nombreuse compagnie. Les moralistes se plaignent que dans les grandes maisons les serviteurs se comptent par milliers[1], et l'on ne peut pas les accuser ici d'exagérer : Tacite et Pline parlent comme eux[2]. Dans la satire de Pétrone, Trimalcion, qui ne connaît pas la dixième partie des esclaves qu'il possède, se fait rendre compte tous les matins du nombre de ceux qui sont nés pendant la nuit sur ses domaines[3]. Ce n'est pas là, comme on pourrait le croire, une scène de fantaisie, et l'histoire confirme le roman. Sénèque nous raconte à peu près la même chose d'un affranchi de Pompée. Cet affranchi avait, lui aussi, des légions d'esclaves, et, selon la coutume des bons généraux, qui se tiennent au courant du nombre de leurs soldats, un secrétaire était chargé de lui apprendre tous les jours les changements que la naissance, la vente ou la mort avaient faits la veille dans cette armée[4].

Aujourd'hui la fortune est plus également répartie entre tout le monde, la vie est devenue plus modeste, et nous avons quelque peine à concevoir ce que pouvait être la maison de ces grands seigneurs de l'ancienne Rome. Qu'on se figure un de ces riches patriciens ou chevaliers

1. Sénèque, *Epist.*, 95, 24 : *transeo agmina exoletorum per nationes coloresque descripta*. — 2. Tacite, *Ann.*, XIV, 44 : *nationes in familiis habemus* : Pline, XXXIII, 10 (47). Il raconte que Cæcilius Isidorus disait dans son testament que, quoiqu'il eût beaucoup perdu dans les guerres civiles, il laissait 4116 esclaves. — 3. Pétrone, *Sat.*, 37 et 53. — 4. Sénèque, *De tranq. animi*, 8. 6.

qui possédaient quatre ou cinq mille esclaves, comme ce Cæcilius dont parle Pline l'ancien. Cette multitude entassée dans les palais ou disséminée dans les fermes appartient à des nations différentes, parle des langues diverses. De plus chaque peuple a sa spécialité. La Grèce fournit surtout les grammairiens et les savants; les Asiatiques sont musiciens ou cuisiniers; de l'Égypte viennent ces beaux enfants dont le babil déride le maître; les Africains courent devant sa litière et écartent les passants. Quant aux Germains, avec leur grand corps et leur tête juchée on ne sait où (*caput nescio ubi impositum* [1]), ils ne sont bons qu'à se faire tuer dans l'arène pour le plus grand plaisir du peuple romain. Il faut bien établir quelque ordre dans cette confusion : on les classe par nations, on les distingue par la couleur de leur peau (*per nationes et colores*), ou, ce qui est plus ordinaire, on les divise en groupes de dix ou décuries, avec un décurion qui les commande. Au-dessus de tous les décurions, on place à la campagne le fermier (*villicus*), à la ville les intendants (*dispensatores*). C'est un souci, on le comprend, de faire vivre cette foule. Il est de règle que, dans une maison bien ordonnée, le maître n'achète rien au dehors, qu'il trouve chez lui de quoi entretenir tout son monde. Ses domaines lui fournissent toute sorte de denrées, ses maisons de ville contiennent des ouvriers de tous les métiers. Pour n'être pas pris au dépourvu, il entasse des provisions de toute espèce dans d'immenses magasins dont il ne connaît pas toujours la richesse. On raconte qu'à l'époque où, comme aujourd'hui, le théâtre s'efforçait d'attirer la foule par l'éclat de la mise en scène, un directeur, qui avait à vêtir un grand nombre de ses figurants et qui n'en voulait pas faire la dépense, s'adressa à

1. Quintilien, VIII, 5, 24.

Lucullus et le pria de lui prêter une centaine de tuniques. « Cent tuniques ! répondit le riche Romain, où voulez-vous que je les prenne ? Néanmoins je ferai chercher. » Le lendemain, il en envoyait cinq mille [1]. L'administration de ces immenses fortunes devait donner beaucoup de peine. Aussi le maître se dispensait-il souvent de s'en occuper. Tout entier au plaisir, il abandonnait ses affaires à des intendants qui le volaient. Quand il consentait à les diriger lui-même, ce travail pénible n'était pas sans profit pour lui. On a prétendu avec raison que, si la noblesse romaine a eu pendant des siècles le sens politique, si elle s'est montrée capable de commander au monde, c'est que chacun pouvait faire chez soi l'apprentissage du gouvernement. L'exploitation de ces vastes domaines, ces millions de sesterces à manier, ces nations d'esclaves à conduire, faisaient de tous ces grands seigneurs, dès leur jeunesse, des administrateurs et des financiers.

D'ordinaire chacun imite ce qu'il voit faire au-dessus de lui, et il est d'usage que les classes inférieures reproduisent autant qu'elles le peuvent les exemples que l'aristocratie leur donne. On vient de voir qu'à Rome les nobles mettaient leur luxe à posséder beaucoup d'esclaves ; la bourgeoisie faisait comme eux. Peut-être même ce grand nombre de serviteurs est-il plus frappant encore dans les maisons modestes, tant il y semble peu en rapport avec la fortune du maître. Marcus Scaurus, qui devint plus tard un grand personnage, avait commencé par être très-pauvre. Il disait, dans ses mémoires, que son père ne lui avait laissé que 37 000 sesterces (7400 fr.) et dix esclaves [2]. Assurément celui qui ne posséderait aujourd'hui que 7400 francs pour tout bien ne se permettrait pas d'avoir dix domestiques. Le poëte Horace

1. Horace, *Epist.*, I, 6, 40. — 2. Valère-Maxime, IV, 4, 11.

n'était pas très-riche non plus ; il vivait des libéralités de Mécène, qui lui avait donné l'aisance plutôt que la richesse. Il raconte pourtant que, quand il rentre chez lui le soir, il y trouve trois esclaves prêts à lui servir son dîner [1]. Ce dîner, il nous en donne le menu : ce sont des poireaux, des pois chiches et quelques gâteaux. Ne trouve-t-on pas que c'est beaucoup de trois domestiques pour si peu de plats, et que le repas n'est pas en rapport avec le service? On se demandera peut-être comment ce nombre de serviteurs n'épuisait pas une fortune médiocre, et par quel miracle d'économie elle parvenait à y suffire; c'est qu'alors ils ne coûtaient pas autant qu'aujourd'hui. Le prix d'achat d'un esclave ordinaire était d'environ 500 francs, ce qui mettait ses gages à 25 francs par an. L'entretien était encore plus économique. Caton nourrissait les siens d'olives tombées, de saumure et de vinaigre. Il fabriquait pour eux une espèce de vin dont il a pris soin de nous laisser la recette. « Mettez dans une futaille dix amphores de vin doux et deux amphores de vinaigre bien mordant. Ajoutez-y deux amphores de vin cuit et cinquante d'eau douce. Remuez le tout ensemble avec un bâton trois fois par jour pendant cinq jours consécutifs, après quoi vous y mêlerez soixante-quatre setiers de vieille eau de mer. Ce vin se boira jusqu'au solstice. S'il en reste plus tard, ce sera de l'excellent vinaigre [2]. » Il est vrai que les esclaves étaient un peu mieux traités sous l'empire. Sénèque semble dire qu'on leur donnait tous les mois pour leur entretien cinq boisseaux de blé et 5 deniers [3]. En mettant le prix du boisseau à 4 sesterces, cela ne fait que 7 ou 8 francs par mois. La dépense nous paraît encore bien modeste, mais il ne faut pas oublier

1. Horace, *Sat.*, I, 6, 115. — 2. Caton, *De re rust.*, 104. — 3. Sénèque, *Epist.*, 80, 7.

que les anciens, que nous accusons volontiers d'avoir été des sybarites, étaient, dans leurs repas, d'une frugalité qui nous effraye. Quand l'empereur Hadrien visitait ses armées, il se contentait de lard et de fromage comme les simples soldats, et ne buvait jamais que du vinaigre avec de l'eau [1]. On connaît le menu d'Horace : ce n'est pas ainsi qu'on se figure un régime d'épicurien.

Il n'est pourtant pas possible que, malgré la modicité des dépenses qu'ils occasionnaient, ce grand nombre d'esclaves de luxe ne fût pas pour tout le monde une cause de gêne. Pourquoi se l'imposait-on? quel motif poussait de petites gens à subir un fardeau sous lequel pliaient les plus riches? La réponse est facile : on voulait paraître. Tout le monde alors mettait sa vanité à éblouir les yeux par un cortége imposant. Les grands personnages traînaient derrière eux une armée de clients et d'amis quand ils se rendaient au forum. Il leur fallait des centaines d'affranchis ou de serviteurs dès qu'ils sortaient de Rome. C'est ce qui les forçait à faire de leurs maisons de ville ou de campagne de véritables casernes. Sous Néron, le préfet de Rome, Pedanius Secundus, ayant été assassiné par un de ses esclaves, on arrêta comme complices tous ceux qui avaient passé la nuit sous le même toit. Il s'en trouva quatre cents [2]. Il fallait se moquer du préjugé, comme faisait Horace, pour oser se promener seul [3]. Un magistrat qui se permettait de n'avoir avec lui que cinq domestiques était montré au doigt. Le peuple avait même fini par mesurer l'estime qu'il faisait d'un homme au nombre des gens qui l'accompagnaient. Un avocat ne passait pas pour éloquent, s'il n'avait au moins huit serviteurs derrière sa litière [4]. Quand il n'était pas assez riche pour les acheter,

1. Spart., *Hadrianus*, 10. — 2. Tacite, *Ann.*, XIV, 42. — 3. Horace, *Sat.*, I, 6, 101. — 4. Juvénal, VII, 141.

il les louait : c'était le seul moyen pour lui de trouver des causes et d'être écouté quand il parlait. Les femmes aussi s'en servaient pour attirer sur elles l'attention du public. Juvénal raconte qu'Ogulnia se gardait bien d'aller seule au théâtre : qui se serait retourné pour la regarder? Elle louait des suivantes et une soubrette aux cheveux blonds à qui elle affectait de donner souvent des ordres. Elle poussait même le luxe jusqu'à se faire accompagner d'une nourrice respectable et de quelques amies de bonne apparence. De cette façon Ogulnia était sûre de faire sensation quand elle passait[1].

Ainsi les esclaves servent beaucoup lorsqu'on sort, ils accompagnent le maître, donnent bonne opinion de lui et sont une partie de sa considération; mais qu'en fait-on quand on est rentré chez soi? On en avait trop pour que, dans un ménage modeste, on trouvât toujours à les occuper. Afin de leur donner quelque chose à faire, on les appliquait chacun à un usage particulier. « Je me sers de mes esclaves, disait un Grec, comme de mes membres, un pour chaque chose[2]. » De là l'extrême division du travail dans les maisons antiques; elle n'a jamais été poussée plus loin qu'à Rome. On avait des esclaves pour ouvrir la porte au visiteur, d'autres pour l'introduire, d'autres pour soulever devant lui les tentures, d'autres pour l'annoncer. On en avait pour porter les plats sur la table, pour les découper, pour les goûter avant les convives, pour les servir. « Le malheureux, disait Sénèque, qui vit uniquement pour bien dépecer des volailles[3]! » Chaque opération de la toilette d'une femme était confiée à des personnes différentes. L'esclave qui gardait les vêtements n'était pas le même que celui qui avait soin des

1. Juv. VI, 352. — 2. Stobée, *Florileg.*, LXII, 45. — 3. *Epist.*, 47, 6.

perles ou de la pourpre. Il y avait des artistes spéciaux pour la coiffure ou pour les parfums. On a même découvert la tombe d'un malheureux dont l'unique fonction consistait à peindre la vieille Livie (*colorator Liviæ*)[1]. Le maître trouve donc à la maison, dès qu'il y revient, une foule de serviteurs qui épient ses désirs et devancent ses ordres. « Je m'assieds, dit un personnage de comédie, mes esclaves accourent; ils m'ôtent ma chaussure. D'autres se hâtent de dresser les lits, de préparer le repas. Tous se donnent du mal autant qu'ils peuvent[2]. » Qu'en résulte-t-il? Qu'à force d'être entouré, d'être servi, le maître prend l'habitude de ne rien faire. Tous ces gens qui s'empressent auprès de lui et auxquels il est si reconnaissant lui rendent le plus mauvais de tous les services, ils le dispensent d'agir. Le Romain des premiers temps de la république, qui n'avait guère qu'un domestique pour sa personne, qui se servait lui-même, était resté énergique et actif: il a conquis le monde. Celui de l'empire, qu'environne toujours une troupe d'esclaves, devient lâche, efféminé, rêveur. De tous les meubles de sa maison, le lit est celui dont il use le plus volontiers. Il se couche pour dormir, il se couche pour manger, il se couche pour lire et pour réfléchir. Chez lui, les serviteurs se partagent toutes les fonctions de la vie, et tout est minutieusement réglé pour qu'il n'ait jamais rien à faire. Ce bel ordre qu'il admire est cependant plein de dangers. L'activité physique ne peut pas s'affaiblir sans que l'acti-

1. M. Wallon, qui cite cette inscription dans son *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (II, 146), fait remarquer que quelques-uns entendent par *colorator* un peintre en bâtiments. Je renvoie ceux qui voudraient avoir plus de détails sur la division du travail dans les maisons romaines à cet excellent ouvrage, qui contient une science si profonde et si sûre, et auquel l'Allemagne savante rend une si pleine justice. Voyez le *Manuel des antiquités romaines* de Marquardt, t. V, p. 139. — 2. Térence, *Heautont.*, I, 1, 72.

vité morale en souffre, et, quand on cesse d'agir, on finit par cesser de vouloir. Cette race, qui avait perdu l'habitude d'exercer son corps et de le tenir en haleine, laissa aussi s'énerver son âme. Il est donc vrai de dire que ce grand nombre d'esclaves que les Romains entretenaient chez eux n'a pas peu servi à les rendre eux-mêmes les esclaves des Césars.

II

Rapports de l'esclave avec le maître. — La loi donne au maître toute sorte de droits sur lui. — L'humanité corrige les rigueurs de la loi. — La religion traite favorablement l'esclave. — Dévotion des esclaves. — La philosophie et l'esclavage. — Adoucissement du sort des esclaves sous les Antonins. — L'esclave des champs. — L'esclave de la ville. — Comment il supporte son sort. — L'esclavage antique et l'esclavage moderne.

Supposons l'esclave qu'on vient d'acheter jeté au milieu de cette multitude de serviteurs qui remplissent une maison romaine. Son premier regard est naturellement pour son nouveau maître, il cherche avec anxiété à le connaître pour savoir ce qu'il en doit attendre et comment il sera traité. Faisons comme lui, et demandons-nous d'abord à quel régime il va être soumis et quels seront les rapports du maître avec l'esclave. La réponse à cette question n'est pas facile : le sort de l'esclave peut être jugé très-différemment, et, par exemple, il change tout à fait d'aspect suivant qu'on l'étudie dans la législation ou dans la réalité. Jusqu'aux Antonins, la législation est d'une dureté terrible pour lui. Elle l'abandonne entièrement à son maître : c'est sa propriété au même titre que ses troupeaux et ses champs, il a le droit d'en user et d'en abuser selon ses caprices, il est libre de lui infliger toute sorte d'opprobres et de déshonneur, il peut

le battre et le tuer. On est donc forcé de reconnaître, quand on s'en tient à la loi, qu'il n'y a jamais eu de pire condition que celle de l'esclave romain ; mais il ne faut pas oublier que les institutions humaines ne font jamais ni tout le bien ni tout le mal qu'elles peuvent faire. Elles rencontrent dans les mœurs publiques et le sentiment général des obstacles qu'elles ne surmontent pas. Les lois peuvent être excellentes ou détestables ; l'homme, qui est peu capable de perfection et qui répugne instinctivement à la barbarie, corrige ce qu'elles ont d'excessif en les pratiquant ; il ne les exécute d'ordinaire que dans les limites où elles ne contrarient pas la médiocrité de sa nature. On s'expose donc à se tromper, si l'on ne juge l'état social d'un peuple que d'après sa législation. Il faut savoir avant tout de quelle façon elle a été appliquée. Je suis très-tenté de croire qu'à Rome, au temps même où les mœurs étaient le plus rudes, on usait rarement des droits terribles que la loi donnait sur l'esclave. Caton avait beau dire qu'il est sage de le vendre quand il est vieux et qu'il ne peut plus servir, la coutume avait beau permettre de l'abandonner sans secours quand il était malade, dans l'île du Tibre, près du temple d'Esculape, afin qu'il guérît ou qu'il mourût sans rien coûter, il est probable que dans les âmes généreuses la nature a toujours résisté à ce lâche abandon. On a quelques raisons de croire que même au temps de Caton l'esclave était en général traité humainement, qu'il vivait dans la familiarité de son maître, et que d'ordinaire il vieillissait dans sa maison[1]. Après la bataille de Cannes, Rome, qui n'avait plus de soldats, n'hésita point à donner des armes à huit mille esclaves. Ils servi-

1. Caton lui-même mangeait et buvait avec ses esclaves, et les faisait soigner par sa femme quand ils étaient malades. (Plutarque, *Caton*, 2 et 20.)

rent bravement à côté des légions, et méritèrent la liberté. Se seraient-ils exposés à mourir pour des maîtres qu'ils auraient détestés ?

C'est cette résistance de la nature aux rigueurs injustes de la loi qui a empêché de très-mauvaises coutumes, tolérées ou encouragées par le législateur, de produire les résultats détestables auxquels on pouvait s'attendre. En voici un exemple curieux. Quand l'enfant venait de naître, on le déposait aux pieds du père. Il se baissait vers lui, s'il voulait le reconnaître, et le prenait dans ses bras. S'il s'en détournait, on l'emportait hors de la maison et on l'exposait dans la rue. Quand il ne mourait pas de froid et de faim, il appartenait à celui qui voulait s'en charger, et devenait son esclave. Certes on ne peut douter que beaucoup de ces malheureux enfants n'aient été victimes de cet usage barbare. Si l'on en croit Sénèque le père, ils étaient quelquefois recueillis par des entrepreneurs de misères publiques, comme il les appelle, qui les mutilaient avec art pour en faire des mendiants de bon rapport. « Allons, dit un rhéteur dont il cite les paroles dans son ouvrage, amène tous ces cadavres qui ont peine à se traîner; montre-nous ta troupe de borgnes, de boiteux, de manchots, d'affamés; introduis-moi dans ta caverne : je veux voir cet atelier de calamités humaines, cette morgue d'enfants (*illud infantium spoliarium*). » Gardons-nous de nous laisser trop émouvoir par ce pathétique. C'est un déclamateur qui parle, et il traite un sujet d'école. Il est bien possible que ces raffinements de cruauté et ces mutilations savantes n'aient jamais existé que dans les discours des rhéteurs. Ce que nous savons d'une manière certaine, c'est qu'une sorte de pitié publique veillait souvent sur ces pauvres abandonnés. On a la preuve qu'ils n'étaient pas traités tout à fait comme les autres esclaves, quoique la loi ne fit entre eux aucune

différence, et que même on ne leur en donnait pas le nom. On les appelait élèves ou nourrissons, *alumni*, et on les regardait comme des fils adoptifs. Ils trouvaient souvent dans leur nouvelle maison l'affection que leur famille véritable leur avait refusée. Ceux qui les avaient recueillis étaient vraiment des pères pour eux, ils en prenaient volontiers le nom ; et il n'est pas rare de lire ces mots touchants sur les tombeaux qu'ils leur élèvent : « Je l'aimais comme s'il eût été mon enfant. »

C'est ainsi que l'humanité corrigeait partout les sévérités de la loi. Où prit-elle assez de force pour lui résister? D'où vint ce courant favorable qui fut assez puissant pour triompher des plus anciennes coutumes et changer l'opinion? On est d'abord tenté de croire, à certains indices, qu'il a dû naître de quelque influence religieuse. La religion romaine, en effet, n'était pas contraire à l'esclave. Elle ne lui fermait pas ses temples, elle ne l'éloignait pas de ses fêtes[1]. Elle reconnaissait qu'il avait une âme, comme tout le monde[2], et n'admettait pas qu'à sa mort son sort fût différent de celui de son maître[3]. Si elle acceptait l'esclavage pour le présent, elle disait qu'il n'existait pas du temps du bon roi Saturne, c'est-à-dire pendant l'âge d'or[4]. Elle n'avait pas osé faire de règle-

1. Minutius Felix dit pourtant que l'esclave ne pouvait pas assister à toutes les cérémonies sacrées (*Octav.*, 24); mais ces exceptions étaient très-rares. — 2. On voit, par les inscriptions, que l'esclave a un *genius* comme l'homme libre. (Orelli, 1728, 2921.) — 3. Les jurisconsultes décident que le tombeau de l'esclave mérite le même respect que celui de l'homme libre : *locus in quo servus sepelitur religiosus est.* (Dig., XI, 7, 2.) Un esclave, dans son inscription funéraire, n'hésite pas à affirmer qu'après sa mort son âme ira au ciel, c'est-à-dire dans ce séjour privilégié où les stoïciens placent l'âme du sage et des grands personnages. (*Corp. inscr. lat.*, III, 3247.) Varron (*De ling. lat.*, VI, 24) parle d'un sacrifice que faisaient les prêtres aux dieux mânes des esclaves : *ibi prope faciunt diis manibus servilibus sacerdotes.* — 4. Macrobe, *Sat.*, I, 7, 26.

ments formels pour mettre l'esclave à l'abri des mauvais traitements, mais elle aimait à raconter qu'un jour de fête publique un maître cruel ayant promené autour du cirque un de ses serviteurs en le battant de verges, Jupiter se fâcha, et qu'on eut beaucoup de peine à l'apaiser[1] : c'était une façon indirecte d'exhorter à la douceur tous ceux qui redoutaient la colère de Jupiter. En tenant, comme elle le faisait, au respect des grandes fêtes, en ordonnant « que le valet de ferme et le bœuf de labour doivent chômer pendant les féries », elle assurait à l'esclave les seuls moments de repos dont il jouit durant sa rude existence. A l'époque des Saturnales, le serviteur prend la place du maître, il commande et se fait servir, il a toute permission de parler librement, il se soulage de sa longue contrainte et oublie les humiliations de l'année; le lendemain il reprendra un peu moins tristement sa chaîne, après s'en être cru délivré pendant tout un jour[2]. La religion rendit aux esclaves des services plus effectifs en intervenant dans l'acte qui les affranchissait et en faisant effort pour en assurer l'efficacité. C'était l'usage, dans beaucoup de villes d'Italie, qu'ils se rendissent dans un temple, celui de la déesse *Feronia*, pour y recevoir, peut-être des mains du prêtre, ce bonnet qui était le signe de la liberté. A Terracine, on les plaçait sur un siége de pierre au-dessus duquel étaient écrits ces mots : « Que les esclaves qui ont mérité d'être affranchis viennent s'asseoir ici : ils se lèveront libres[3]. »

1. Macrobe, *Sat.*, I, 11, 3. — 2. Macrobe dit que la même fête se renouvelait le 1er mars; ce jour-là, les *matronæ* servaient les esclaves. (*Sat.*, I, 12, 7.) — 3. Serv., *Æn.*, VIII, 564. Ces cérémonies rappellent ces actes d'affranchissement sous forme de vente à une divinité, qui prirent tant d'importance en Grèce. On en a trouvé de nos jours plus de cinq cents dans les ruines du sanctuaire de Delphes. (Voyez les inscriptions recueillies par MM. Wescher et Foucart, et le *Mémoire sur*

Il était naturel que les esclaves fussent reconnaissants envers la religion de la bienveillance qu'elle leur témoignait et des services qu'elle essayait de leur rendre.

l'affranchissement des esclaves d'après les inscriptions de Delphes, par M. Foucart.) On s'explique facilement que l'esclave préférât ce mode d'affranchissement à tous les autres, car il était naturel qu'il voulût mettre sa liberté, quand il parvenait à la conquérir, au-dessus de toutes les contestations. Plus le bien qu'il recherchait était précieux, plus il importait qu'il fût solide. L'idée lui vint donc d'appeler ce qu'il y a de plus respectable au monde, la religion, à sanctionner le contrat qu'il faisait avec son maître. C'est ainsi que l'usage s'établit d'amener à Delphes, de tous les pays voisins, l'esclave qu'on voulait affranchir. Le maître s'avançait avec lui jusqu'à l'entrée du temple, et là, en présence de témoins choisis parmi les premiers citoyens, en face du sanctuaire vénéré au fond duquel on apercevait les statues des trois Parques et l'entrée du mystérieux oracle, il le vendait solennellement au prêtre d'Apollon. Cette vente était fictive. C'était l'esclave qui fournissait l'argent que le prêtre payait pour sa rançon, et il le fournissait pour être libre ; mais, grâce à cette fiction, au lieu d'être l'affranchi de son maître véritable, il était l'affranchi d'Apollon. Il y avait un grand avantage pour lui à devenir l'affranchi d'un dieu ; il était désormais sous sa protection. Il pouvait, en cas de malheur, se réclamer de lui. Si quelqu'un contestait sa liberté, ce n'était plus à un homme, ou plutôt à moins qu'un homme, à un esclave, c'était à Apollon même qu'il faisait outrage. (Voyez le Mémoire de M. Foucart, p. 14.) Le Christianisme imita plus tard cet exemple que lui donnait l'ancienne religion, mais en l'imitant il le transforma. Une loi de Constantin permit aux fidèles d'affranchir leurs esclaves dans l'église, les jours de fête solennelle, en présence du peuple et des prêtres. (Voyez Code Théod., IV, 7, 1, et les notes de Godefroy.) Ces affranchissements n'étaient pas faits, comme ceux de Delphes, en échange d'une somme d'argent. Ils ne contenaient ni dures restrictions, ni obligations onéreuses. Le maître y déclarait « qu'il voulait être pour son serviteur ce qu'il souhaitait que le Père de toutes choses fût pour lui-même ; que l'ayant connu fidèle, vertueux, honnête, il l'en récompensait en lui donnant la liberté ; qu'il ne prenait rien de son pécule, et que, loin de diminuer sa petite fortune, il promettait de l'accroître plus tard par ses libéralités. » (Voyez la formule entière dans Ennodius, Migne, *Patrol. lat.*, LXIII, p. 257.) Cette façon de parler tendre et touchante ressemble peu à ces sèches formules gravées sur la muraille de Delphes, par lesquelles le maître vend au dieu « un corps mâle ou femelle, nommé Ménarque ou Sosia » ; elle permet de comparer l'efficacité qu'eurent les deux religions pour l'adoucissement de l'esclavage.

Beaucoup d'entre eux nous ont laissé des témoignages de leur piété. Ils étaient en général fort attachés aux divinités de la famille qu'ils servaient, et l'on prétendait que ces divinités prenaient grand plaisir à leurs hommages[1]. Ils priaient dévotement ces petits dieux du foyer dont la protection s'étend sur tous ceux qui habitent la maison, et qui semblent même avoir plus de souci des plus humbles. C'est aussi parmi les plus humbles qu'on choisissait quelquefois leurs prêtres[2]. Dans les voyages qu'il leur fallait entreprendre, les esclaves saluaient au départ, comme faisaient leurs maîtres, les lares de la famille[3], et les couronnaient de fleurs au retour. Ils ne manquaient pas non plus d'invoquer souvent le bon Silvain, qui était, comme on l'a vu, fort aimé des pauvres et des paysans. Ils l'appellent leur conservateur et leur sauveur, ils le prient pour leurs maîtres et pour eux-mêmes[4]. Ils s'adressent surtout à lui pour faire cesser leur servitude, et ils lui élèvent des monuments quand ils sont devenus libres[5]. Mais ces divinités de la maison et du village ne leur suffisaient pas. Leur dévotion était souvent très-superstitieuse, et Caton est obligé d'interdire aux siens de consulter les haruspices et les Chaldéens[6]. Deux siècles plus tard, Columelle reproduit la même défense : « Ils ne doivent faire de sacrifice, dit-il, que sur l'ordre du maître; il faut qu'ils éloignent d'eux les devins, les magiciennes et toutes ces superstitions qui sont une occasion de dépense et qui entraînent souvent à commettre des crimes[7]. » Les inscriptions nous montrent que c'étaient surtout les cultes de l'Orient qui

1. Denys d'Hal., IV, 14. — 2. Orelli, 5961. — 3. Plaute, *Miles glor.*, IV, 8, 29 : *Saluto te, familiaris, priusquam eo.* — 4. Orelli, 5740, 5742, 5751. etc. — 5. Orelli, 1592 : *Sancto Silvano votum ex viso ob libertatem.* — 6. Caton, *De re rust.*, 5. — 7. Columelle, I, 8.

les attiraient[1]. La plupart d'entre eux venaient de l'Asie ou de l'Égypte, et les cérémonies d'Isis ou de Mithra leur rappelaient la patrie qu'ils avaient perdue. D'ailleurs, ces religions convenaient mieux à des âmes qui avaient besoin d'être émues et consolées que les froides solennités du culte officiel. C'est ainsi que, toujours en quête d'émotions religieuses et de dieux nouveaux, ils se dirigèrent plus tard avec tant d'ardeur et en si grand nombre vers le Christianisme.

La religion était donc bien disposée pour l'esclave, et l'esclave à son tour se montrait d'ordinaire reconnaissant pour elle. Cependant ce n'est pas elle qui a eu le plus de part aux changements qui ont rendu sa condition meilleure ; c'est la philosophie. Les philosophes acceptaient l'esclavage en principe et n'y trouvaient rien à redire. Ils faisaient pourtant un devoir rigoureux « de bien traiter les esclaves, de ne point se permettre d'outrage envers eux, et d'être même, s'il se pouvait, plus juste à leur égard qu'envers nos égaux[2]. » A mesure que les mœurs publiques se faisaient plus douces, ces recommandations devenaient plus pressantes. Tous les sages de Rome, depuis Cicéron jusqu'à Sénèque, les ont répétées, et elles prennent chez Sénèque un accent de tendresse et de charité qui fait songer au Christianisme. En même temps elles pénètrent dans le monde. Les lettrés de la fin de la république et du siècle d'Auguste cherchent sur ce point à mettre leurs pratiques d'accord avec leurs maximes. Horace fait un précepte, non pas d'humanité, mais de savoir-vivre, de n'être pas cruel

1. C'est ce que dit aussi Tacite (*Ann.*, XIV, 44) : *quibus diversi ritus, externa sacra aut nulla sunt.* — 2. Platon, *Lois*, VI, p. 777. Voyez, sur ces opinions des philosophes, Wallon, *Hist. de l'esclavage*, I, ch. X.

pour l'esclave[1]; en le maltraitant, on risquait de passer pour un homme mal élevé encore plus que pour un homme méchant et dur. Ainsi les préceptes de la philosophie avaient ici des effets pratiques; ils ont même fini avec le temps par pénétrer dans la législation et s'y faire une place. Les grands jurisconsultes ont introduit dans les codes romains ce principe que la servitude n'est pas un fait naturel et qu'elle ne repose que sur une convention humaine[2] : c'était en préparer l'abolition dans l'avenir. En attendant, on commence à en atténuer les abus. Dès l'époque d'Auguste, une loi défend de livrer les esclaves aux bêtes sans motif[3]. Tout en maintenant intact le droit du maître, le législateur essaye de lui prouver que, dans son intérêt, il est bon qu'on l'empêche d'abuser de sa propriété, et qu'on le sert en protégeant son bien contre lui-même[4]. Hadrien exile pour cinq ans une matrone qui maltraitait cruellement ses serviteurs pour les motifs les plus futiles[5]. Antonin établit qu'il n'est pas plus permis de tuer son esclave que celui d'un autre, et qu'en le faisant on encourt la même peine[6]. Pour assurer l'efficacité de ces lois, il fallait permettre à l'esclave de porter plainte, s'il avait été trop inhumainement traité; on y arriva de très-bonne heure : « Il y a un juge, dit Sénèque, pour connaître des injustices des maîtres envers leurs esclaves, pour réprimer leur cruauté, leur avarice, leur brutalité[7]. » Et ce juge est la première autorité de Rome, le *præfectus urbi;* tant on croit que l'affaire est d'importance ! C'est devant lui que l'esclave comparaît, « non pour accuser son maître, ce qui ne peut

1. Horace, *Sat.*, II, 2, 66. — 2. Dig., I, 1, 4 : *Ut pote cum jure naturali omnes liberi nascerentur... sed postea quam jure gentium servitus invasit...* — 3. La loi *Petronia*, Dig., XLVIII, 8, 12, 12, et Marquardt, *Röm. Alterth.*, V, I, p. 197. — 4. Dig., I, 6, 2. — 5. Id., *ibid.* — 6. Dig., I, 6, 1. — 7. Sénèque, *De benef.*, III, 22, 3.

être permis à un serviteur, mais pour se plaindre avec retenue (*verecunde*), s'il a été trop cruellement battu, si on l'a fait souffrir de la faim ou si l'on a attenté à son honneur [1]. » Le voilà donc qui traîne son maître en justice, qui vient lui demander compte de ces outrages qu'avait si longtemps couverts l'ombre de la maison domestique, et pourvu qu'il l'attaque « avec retenue », il trouve des juges qui consentent à l'écouter ! Cependant les anciennes lois subsistaient toujours dans les codes [2]; mais on peut dire que si elles étaient restées dans le droit public, elles n'étaient plus dans les mœurs. Quand un peuple est conservateur par essence, comme les Romains ou les Anglais, qu'il affiche un respect superstitieux pour les institutions anciennes, et qu'il aime mieux les laisser périr obscurément quand elles ne sont plus de saison que de les abroger avec éclat, il est naturel qu'il possède dans son attirail législatif une foule de lois qui depuis longtemps ne sont plus exécutées. Ce qui rendait irrésistible le mouvement qui poussait tout le monde vers l'humanité, c'est qu'il venait à la fois de deux côtés extrêmes. Deux classes de la société, qui généralement s'entendent mal ensemble, s'accordaient pour recommander la douceur envers les esclaves. D'un côté, le philosophe disait aux gens du monde, aux lettrés, aux financiers qui l'écoutaient, que ce sont des hommes comme les autres, « formés des mêmes éléments, qui jouissent du même ciel et respirent le même air », et qu'il faut même les traiter comme des amis d'un rang inférieur (*servi sunt, immo humiles amici* [3]). De l'autre, le petit peuple, qui ne lit pas les traités de philosophie et qui se laisse conduire

1 Dig., I, 12, 1. — 2. Gaius, par exemple, continue à affirmer que, chez toutes les nations du monde, le maître a le droit absolu de vie et de mort sur ses esclaves (Dig., I, 6, 1). — 3. Sénèque, *Epist.*, 47, 1.

par son instinct, manifestait en toute occasion sa sympathie pour eux. Il les connaissait et les aimait; des souffrances partagées, des plaisirs communs les rapprochaient. Ils se trouvaient associés dans des travaux pénibles, ils se voyaient familièrement sur les places publiques et au cabaret. N'avaient-ils pas d'ailleurs une sorte de communauté d'origine? L'esclavage était la source de presque toute la plèbe romaine. Elle ne l'ignorait pas, et les grands seigneurs avaient soin de l'en faire souvenir. N'est-il pas naturel que ces fils d'affranchis se soient toujours montrés disposés à défendre des gens qui étaient ce qu'avaient été leurs pères? Lorsque sous Néron, après la mort de ce Pedanius Secundus dont j'ai parlé, le sénat eut condamné à périr les quatre cents esclaves qui avaient passé la nuit sous le même toit que lui, le peuple fut ému de pitié; il s'arma de pierres et de torches pour empêcher l'exécution. Il fallut prendre des mesures sévères et border de troupes tout le chemin par où ces malheureux furent conduits à la mort. C'est sous cette double pression que le sort des classes serviles s'adoucit pendant l'empire. Sénèque dit formellement que les maîtres cruels sont montrés au doigt dans toute la ville [1]. L'opinion publique s'était donc prononcée; elle faisait à tous un devoir de la douceur et de l'humanité. Du temps d'Auguste, un très-méchant homme, Hostius Quadra, fut tué par ses esclaves. L'empereur, qui cependant affectait d'être un rigide observateur des lois, n'osa pas blesser le sentiment général; il feignit d'ignorer le crime pour n'être pas forcé de le punir [2].

Le sort de tous les esclaves n'était pourtant pas le même, et il y a des distinctions à faire entre eux. Ils

1. Sénèque, *De clement*, I, 18, 3. — 2. Sénèque, *Nat. quæst.*, I, 16, 1

étaient en général moins bien traités aux champs qu'à la ville. Les agronomes, quand ils nous décrivent le matériel de la ferme et les instruments de l'exploitation, rangent sans façon l'esclave dans la même catégorie que les bœufs. C'est qu'en réalité le maître ne le distingue pas beaucoup du bétail. Le soir, on l'enferme dans des espèces d'écuries ou de prisons souterraines (*ergastula*) percées de fenêtres étroites et assez élevées au-dessus du sol pour qu'il ne puisse pas les atteindre avec la main [1]. Le jour, s'il doit travailler seul, comme on craint que le grand air et l'espace libre ne lui donnent l'idée de s'enfuir, on lui met les fers aux pieds. Voilà certes un régime rigoureux, et pourtant l'esclave paraît le supporter sans trop de peine. Un auteur comique lui fait dire : « Lorsqu'on sert dans un champ éloigné, où le maître vient rarement, on n'est pas serviteur, on est maître [2]. » Quand arrive un de ces jours de fête qui suspendent le travail, il le célèbre avec une joie si bruyante, qu'« on a peine, dans le voisinage, à supporter les éclats de sa joie [3]. » On n'aurait jamais dit, à le voir s'amuser de si bon cœur après la moisson ou la vendange, rire et chanter aux jeux des carrefours (*compitalia*), ou bien sauter gaiement le feu de paille des Palilies, qu'il fût tenu si sévèrement pendant tout le reste de l'année. Ce qui prouve qu'à tout prendre on ne le trouvait pas si malheureux, c'est que l'esclave de la ville se prenait quelquefois à envier le sort de son confrère de la campagne. Horace en avait un à Rome, fort inconstant de son naturel, qui demanda comme une

1. Pour n'être pas trop surpris du sort qu'on faisait à l'esclave des champs, rappelons-nous le tableau que fait la Bruyère de la condition du paysan il y a deux siècles : « Ils se retirent la nuit dans des tanières où ils vivent de pain noir, d'eau et de racines, etc. » (*Caract.*, ch. XI). — 2. Pomponius, *Ergast.* (Ribbeck, p. 196). — 3. Plutarque, *Non posse suav. vivi*, etc., p. 1098.

faveur à son maître d'être envoyé dans son domaine de la Sabine. Il est vrai qu'il ne tarda pas à s'en repentir. D'ordinaire, on ne reléguait l'esclave aux champs que pour le punir, quand on était mécontent de lui. On ne peut douter qu'à la ville il ne fût mieux traité et plus heureux. Placé plus près du maître, il pouvait souffrir davantage de ses caprices, mais aussi il en profitait. C'est lui qui avait le plus de chance d'arriver à la liberté et à la fortune. Il y en avait même dont la situation était brillante et enviée : c'étaient les esclaves impériaux. Il suffisait d'appartenir à la maison de César pour être un personnage, et les grands seigneurs, qui s'estimaient heureux d'être connus du portier de Séjan, achetaient par des présents et des bassesses les bonnes grâces des intendants de Tibère[1]. Avant même d'être affranchis, ces esclaves remplissaient quelquefois de véritables fonctions publiques; ils étaient préposés à la monnaie, aux revenus de l'État, à l'alimentation de Rome. Du reste, ils avaient tous le sentiment de leur importance. Ils étaient fiers, insolents, et pensaient qu'ils devaient faire respecter la dignité de l'empereur en leur personne[2]. Après ceux-ci, je placerais volontiers les esclaves qui appartenaient aux villes, aux temples, aux corporations civiles ou religieuses. Lorsque le maître est collectif, il est toujours moins rigoureux, ou plutôt, quand l'autorité est ainsi partagée et que personne n'en prend pour soi le fardeau, non-seulement le serviteur n'est pas commandé, mais en réa-

1. Épictète, *Entret.*, I, 19 : « Épaphrodite avait un cordonnier qu'il vendit parce qu'il n'était bon à rien. Le sort fit que cet homme fut acheté par une des créatures de César et devint le cordonnier de César. As-tu vu en quelle estime le tint alors Épaphrodite? « Comment va mon cher Félicion? Oh! que je t'aime! » Et si quelqu'un de nous demandait : « Que fait Épaphrodite ? » on nous répondait qu'il était en conférence avec Félicion. » — 2. Hadrien fit souffleter un de ses esclaves qui se promenait entre deux sénateurs. (Spart. *Hadr.*, 21.)

lité c'est lui qui commande. Aussi les esclaves de cette catégorie paraissent-ils en général riches et contents de leur sort. On en voit qui font des libéralités importantes à ces associations mêmes qui les ont achetés, se donnant le plaisir piquant d'être les bienfaiteurs de leurs maîtres[1]. Ceux qui appartiennent à quelque grande maison ne sont pas non plus trop à plaindre. S'ils arrivent à des fonctions élevées dans la domesticité intérieure, ils peuvent faire de bons profits. Quelquefois l'intendant d'un homme riche trouvait le métier si bon, qu'il aimait mieux rester esclave que d'y renoncer[2]. Ce qui pouvait leur arriver de plus heureux, c'était d'échoir à un maître qui se piquait d'être humain et éclairé, qui cultivait les lettres et pratiquait les leçons des philosophes. Pline le jeune témoignait aux siens les plus grands égards. Non-seulement il ne souffrait pas qu'on leur mît les fers aux pieds quand ils cultivaient ses domaines[3], mais il défendait qu'on les entassât dans des cellules étroites ou dans des prisons obscures. Ils avaient à sa maison de Laurente des logements si commodes, qu'on pouvait y recevoir des hôtes[4]. Il s'occupait d'eux dès qu'ils étaient malades, il leur permettait de faire leur testament et de laisser à leurs amis leur petite fortune ; il poussait même l'humanité jusqu'à les pleurer quand il les avait perdus[5]. Dans le palais d'un riche et d'un sage comme Pline, l'esclave n'est vraiment pas trop malheureux. C'est chez les petites gens que sa condition est le plus rude. Comme il partage la fortune de la maison, naturellement il est pauvre chez les pauvres. Or il peut lui arriver de tomber aux mains d'un maître très-misérable. Tout le monde en ce temps

1. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5704, 5706. — 2. Fabretti, p. 294. — 3. Pline, *Epist.*, III, 19, 7. — 4. Pline, *Epist.*, II, 17, 9. — 5 Pline, *Epist.*, VIII, 16.

avait des esclaves; en en trouve jusque chez les ouvriers et les soldats. Même ce paysan du *Moretum* qui n'a pour tout bien qu'un petit jardin, et qui se lève de si bonne heure pour préparer son plat d'ail, de fromage et de sel, n'est pas seul dans sa cabane; il a pour servante une négresse que le poëte nous dépeint avec une vérité frappante. « Ses cheveux sont crépus, sa lèvre épaisse, sa peau noire; elle a la poitrine large, les seins tombants, le ventre plat, les jambes grêles, et la nature l'a pourvue d'un pied qui s'étend à l'aise (*spatiosa prodiga planta*[1]).» Dans ces pauvres maisons, les profits étaient rares et la vie pénible. La seule compensation que l'esclave trouvât à ses misères, c'est qu'il vivait près du maître, qu'il en était plus familièrement traité; qu'à force de partager son mauvais sort et de l'aider dans ses souffrances, il était regardé par lui moins comme un serviteur que comme un parent. Il faut du reste remarquer qu'à Rome, comme aujourd'hui dans l'Orient, il a toujours fait partie de la famille. Chez nous, le domestique et le maître, libres tous deux, unis par un contrat temporaire et à des conditions débattues, vivent à l'écart l'un de l'autre, quoique sous le même toit. Ce sont deux individualités jalouses qui s'observent, très-décidées à maintenir leurs droits réciproques. A Rome, l'esclave n'avait aucun droit. Ce n'était pas un citoyen, c'était à peine un homme. Sa dignité ne l'empêchait pas de se livrer tout entier à celui auquel il appartenait et de se confondre avec lui. Il y avait donc plus d'intimité et moins de réserve dans leurs relations. Il reste un grand nombre de tombes élevées par des maîtres à leurs serviteurs. Elles contiennent souvent l'expression des sentiments les plus tendres; on n'y rend pas seulement hommage à leurs bons services. on

1. Virgile, *Moretum*, 31.

les remercie de leur affection [1]. On rappelle qu'en revanche ils ont été traités avec douceur, « comme des fils de la maison [2] », et on leur fait même dire ces mots significatifs : « Servitude, tu n'as jamais été trop lourde pour moi [3] ! » Sur la tombe d'un centurion de la IVe légion, qui lui est élevée par ses affranchis, on lit ces mots : « Je ne me suis pas marié et je me suis fait des enfants. » Et les esclaves répondent : « Merci, adieu [4] ! » Nous voyons dans Fabretti qu'une mère qui avait perdu un jeune fils et un *verna* de même âge les avait fait enterrer l'un près de l'autre. Les sépultures sont voisines et semblables, les inscriptions contiennent à peu près les mêmes termes : la mère n'a mis aucune différence entre le tombeau de son esclave et celui de son enfant [5].

Certes, je ne voudrais pas peindre le sort des esclaves sous des couleurs trop riantes. Je n'oublie pas qu'en somme la loi leur était contraire, et je sais que, lorsqu'on n'est bien traité que par faveur, quand on n'a point de droits à invoquer pour protéger son honneur et sa vie, on est toujours dans une situation très-malheureuse. Je sais aussi que tous n'étaient pas regardés comme des fils de la maison, et que leurs maîtres ont été souvent pour eux sans pitié. Domitius tuait ses affranchis quand ils refusaient de boire autant qu'il le voulait : c'était le père de Néron. Vedius Pollius jetait ses esclaves aux murènes lorsqu'ils avaient brisé quelque vase précieux. Ces cruautés horribles sont connues de tout le monde par le privilége qu'a le mal de faire plus de bruit que le bien ; cependant je ne crois pas qu'elles aient été aussi fréquentes qu'on le suppose. Sans doute le maître avait le

1. Mommsen. *Inscr. Neap.*, 1576 : *quod eum pleno affectu dilexerit.* — 2. Orelli, 2808 : *loco filii habitus.* — 3. Orelli, 6389. — 4. *Corp. inscr. lat.*, III, 1653. — 5. Fabretti, p. 6.

droit de mettre à mort son esclave, mais on peut affirmer qu'il n'en usait guère. L'intérêt s'unissait à l'humanité pour le lui défendre. Loin de le tuer, nous voyons que d'ordinaire il le ménage comme un capital qu'on ne doit pas exposer. Varron a grand soin de recommander à son fermier, lorsqu'il a quelque travail dangereux à faire exécuter, par exemple dans les marécages où l'on peut prendre des fièvres mortelles, d'en charger plutôt un mercenaire qu'un de ses esclaves [1]. Si le mercenaire succombe, ce n'est un malheur que pour lui; quand l'esclave meurt, c'est une perte pour le maître. Il est vrai que, si l'on se garde bien de le tuer, on ne se fait pas faute de le battre. Les étrivières jouent un grand rôle dans la discipline de la maison. Un proverbe disait qu'un Phrygien battu devenait meilleur, et on ne négligeait pas ce moyen facile de l'améliorer. « J'entends le bruit du fouet, dit Sénèque; je demande ce que c'est, on me répond : C'est Papinius qui fait ses comptes [2]. » Il n'avait pas d'autre moyen d'apprendre à ses intendants à bien calculer. Avant de nous trop indigner, n'oublions pas que ce régime s'est perpétué fort longtemps chez nous. Au XVIIe siècle, en pleine civilisation chrétienne et française, les marquis rossaient leurs laquais, et Célimène reproche à Arsinoé « de battre ses gens au lieu de les payer ». Il est bien possible aussi que ces traitements rigoureux aient été plus facilement supportés que nous ne le pensons. Le mauvais esclave, qui s'habituait à mériter les coups, s'habituait aussi à les recevoir. Il finissait par s'y faire et sa bonne humeur n'en était pas trop altérée. On a découvert, en faisant des fouilles sur l'Aventin, les restes d'une chambre basse qui a dû servir de prison à quelque maison romaine. On y lit encore quelques inscriptions

1. Varron, *De re rust.*, I, 17. — 2. Sénèque, *Epist.*, 122, 15.

gravées à la pointe par des gens qui y étaient renfermés. En voici une : « Je fais vœu, si je sors d'ici, de boire tout le vin de la maison [1]. » Voilà certes un esclave qui a supporté gaiement la prison. Plaute a donc bien raison de nous représenter les esclaves se moquant des étrivières et narguant les bourreaux. « Je mourrai sur la croix, fait-il dire à un drôle ; eh bien ! n'est-ce pas ainsi que sont morts tous mes aïeux [2] ? » Les châtiments, quand ils sont trop répétés, cessent d'être effrayants. Dans ces pays de l'extrême Orient, où les exécutions capitales sont si fréquentes, elles ne font peur à personne. Ce qui est sûr, c'est que, malgré la rigueur de sa condition, l'esclave prenait gaiement la vie. Celui qui habitait la ville n'était pas confiné dans la maison ni rigoureusement enfermé dans les travaux domestiques. Il participait à l'existence joyeuse de son maître. Il fréquentait comme lui les bains publics, il assistait aux jeux du cirque ou de l'arène. Les gladiateurs n'avaient pas de spectateur plus assidu et plus passionné ; il prenait parti pour les Thraces ou les Myrmillons ; il applaudissait avec rage Pacideianus ou Rutuba [3] ; le soir, il errait dans les mauvais quartiers de Rome, où les courtisanes à deux as « se montrent sans voile, à la lumière éclatante des lampes [4] ». A la longue, ces plaisirs lui devenaient nécessaires, et il ne pouvait pas s'en passer. L'esclave d'Horace ne cessait d'y rêver quand pour son malheur son maître l'emmenait à la campagne. Au milieu des plaines tranquilles de la Sabine, il songeait toujours aux rues de Rome, à ce cabaret du coin (*uncta popina*) où il trouvait du vin à bon marché et une joueuse de flûte de mœurs faciles qui le faisait sauter lourdement quand il avait bien bu [5]. Horace se moque beau-

1. *Bullet. de l'inst. arch.*, 1855, p. 50. — 2. Plaute, *Miles glor.*, II, 4, 19. — 3. Horace, *Sat.*, II, 7, 96. — 4. Horace, *Sat.*, II, 7, 47. — 5. Horace, *Epist.*, I, 14, 21.

coup de ces divertissements grossiers et semble les prendre en pitié. Qui sait pourtant s'il ne régnait pas, dans ce cabaret d'esclaves, une plus franche gaieté qu'à la table du maître quand il versait à ses amis son falerne de cinquante ans, et qu'il régalait de son cécube et de ses petits vers Cinara ou Lalagé ?

Je crois donc qu'en général on se représente l'esclave romain un peu plus malheureux qu'il ne l'était, et qu'en dépeignant son sort on charge les couleurs. Ce qui entraîne à exagérer, c'est la comparaison qu'on fait, sans le vouloir, de l'esclavage antique avec celui qui a régné si longtemps dans le nouveau monde, et dont, il faut l'espérer, notre génération verra la fin. Ils ne se ressemblent pas, et je le dis à regret, c'est celui de nos jours, celui qui est venu après le Christianisme, qui est le plus rigoureux. Comme il est fondé sur une différence de couleur, rien n'en peut effacer la trace. Il résiste même à la liberté ; c'est un mal sans remède, au seuil duquel on peut dire, comme le poëte, qu'il faut laisser toute espérance. La flétrissure survit à l'émancipation, et à la servitude réelle succède une servitude d'outrage et de mépris qui ne finit pas. Rien de pareil n'existait dans l'antiquité. Ce n'était pas une seule race, une race étrangère, marquée d'un signe ineffaçable, qui avait le triste privilége de fournir le monde d'esclaves ; il en arrivait de partout, et les Romains étaient exposés à le devenir comme les autres. Cette pensée les disposait à les mieux traiter : il est naturel qu'on ait plus de sympathie pour les malheurs qui peuvent nous atteindre que pour ceux dont on se sent à l'abri. De plus, comme alors ni la nature ni la loi n'éternisaient les effets de la servitude, le fils de l'affranchi était citoyen comme tout le monde. Rien ne lui était plus facile que de dissimuler son origine, s'il en rougissait ; mais, même en l'avouant, il pouvait arriver à toutes

les dignités publiques. Horace était tribun d'une légion dans une armée d'aristocrates. Cette fusion complète de l'homme libre et de l'esclave, qui s'opérait après la liberté, faisait qu'avant l'émancipation les barrières entre eux étaient moins hautes. Ils travaillaient à côté l'un de l'autre aux champs, à la ville ils faisaient partie des mêmes associations civiles ou religieuses. Nous avons vu que l'esclave arrivait quelquefois à les présider, et qu'il commandait ainsi aux hommes libres. Une autre différence, qui n'est pas moins grave, c'est qu'aujourd'hui l'esclave appartient à une race inférieure. Je ne veux pas dire qu'elle le soit par nature et qu'elle doive l'être toujours, il ne faut pas consentir à mettre de ces inégalités fatales et éternelles entre les hommes; mais en réalité elle l'est. Au contraire l'esclavage antique, surtout celui des villes, se recrutait d'ordinaire parmi les peuples de l'Orient grec, les plus intelligents du monde. A leurs dispositions naturelles on ajoutait encore par une éducation savante. Ce n'était pas toujours par humanité qu'on prenait cette peine, c'était le plus souvent par calcul; on augmentait la valeur d'un esclave en l'instruisant, comme on accroît le prix d'un domaine par une culture soignée. Un bon grammairien ne se vendait pas moins de 25 000 fr. Il y avait donc, dans toute grande maison, une sorte de cours complet d'études, et les traces de ces *pedagogia servorum* se retrouvent à chaque pas dans les inscriptions latines[1]. Quand il était ainsi formé par l'éducation, instruit dans les lettres et les sciences, l'esclave antique ne ressemblait pas à celui de nos jours, abruti s'il est résigné, féroce s'il

1. Voyez Orelli, 29 et suivants. Il en était de même en Grèce, et Platon nous dit qu'on reconnaissait les jeunes esclaves à un certain raffinement d'éducation précoce. « Si j'entends un enfant articuler avec trop de précision, cela me choque, me blesse l'oreille, et me paraît sentir l'esclave. »

est mécontent. C'était un personnage habile et rusé, un observateur ingénieux, prêt à toutes les fortunes, bon pour tous les métiers, et qui, avec beaucoup d'adresse et peu de scrupules, espérait bien tirer un bon parti d'une situation mauvaise. Il est de règle que, dans la vie privée, comme ailleurs, le pouvoir finit toujours par appartenir à l'intelligence ; en quelque rang que le sort l'ait mise, elle reprend sa place naturelle. Aussi rencontrons-nous, dans presque toutes les familles romaines, un esclave qui gouverne ; il a vite compris les faibles de son maître, et il s'en sert pour le dominer. Bientôt il dispose de la fortune, il règle les dépenses, il dirige les travaux, il force la femme et les enfants à plier sous sa volonté ; c'est lui qui mène la maison, et le malheureux qui l'a payé de ses deniers peut dire, comme ce personnage d'une comédie : « J'ai acheté la servitude. »

III

Rapports des esclaves entre eux. — Hiérarchie entre les esclaves. — La maison d'un riche Romain ressemble à une cité. — Le mariage de l'esclave. — L'esclave se fait une famille. — Le mariage entre les esclaves et les maîtres.

Après m'être occupé des rapports de l'esclave et du maître, j'arrive aux relations des esclaves entre eux. Elles étaient bien plus compliquées qu'on n'est tenté de le croire. Il semble que, le maître ayant sur tous ses serviteurs les mêmes droits et des droits sans limites, ils devaient aussi être tous égaux, et que, dans cette situation infime où les plaçait la loi, il ne pouvait pas y avoir de degrés. Il y en avait pourtant, et de nombreux. Une hiérarchie très-complexe conduisait du voisinage de la liberté aux dernières extrémités de la servitude. Certains

esclaves exerçaient des fonctions plus relevées et jouissaient de plus de confiance et d'estime que les autres. C'étaient d'abord les fermiers et les intendants, dont j'ai déjà parlé. Au-dessous d'eux, il y avait place pour des distinctions infinies. Par exemple, les secrétaires et les trésoriers devaient être choisis avec plus de soin et traités avec plus d'égards : on ne confie pas à tout le monde sa bourse et ses papiers. Cicéron dit que les huissiers et les jardiniers se regardaient aussi comme supérieurs à leurs camarades[1]. Venait ensuite la foule des esclaves ordinaires, divisés en décuries qui, elles-mêmes, à ce qu'il semble, étaient rangées dans un certain ordre, d'après l'importance de ceux qui les composaient. La dernière de toutes, selon Sénèque, contenait ces esclaves de rebut que le crieur public vend les premiers au marché, avant que les amateurs soient arrivés et que les enchères véritables commencent[2]. Ce n'étaient pourtant pas les plus humbles, et il y avait encore un degré plus bas. Il arrivait parfois qu'un de ces intendants ou de ces trésoriers, qui à la longue avait acquis une certaine aisance, voulait se donner quelque repos. Il faisait ce qu'il voyait faire à son maître : il achetait un esclave, soit pour son service particulier, soit pour faire à sa place les travaux pénibles de la maison. Il y avait donc à Rome des esclaves d'esclaves qu'on appelait *vicarii*. C'était le dernier échelon de la servitude ; c'est là aussi qu'elle devait être la plus lourde. On a remarqué de tout temps que les serviteurs enrichis faisaient les maîtres les plus rigoureux. L'esclave qui avait un esclave devait être toujours tenté de lui faire souffrir les injustices dont il était victime et de lui rendre les coups qu'il recevait. Il lui semblait sans doute, quand il venait d'être maltraité par son maître,

1. Cic., *Parad.*, 5, 2. — 2. Sénèque, *Epist.*, 47, 9.

qu'il se relevait à ses yeux, qu'il reprenait sa dignité d'homme, en maltraitant à son tour son serviteur. Cette institution des *vicarii* est une des originalités de l'esclavage romain. Elle n'était à Rome ni une exception rare ni un privilége réservé à la haute domesticité des grandes maisons; on a conservé l'inscription funéraire du *vicarius* d'un sous-fermier[1]. Cicéron semble même dire que tout esclave qui se respecte, qui n'est point un prodigue ou un débauché, peut avoir son *vicarius*[2]. Les plus riches en possédaient qui étaient nés et qui avaient grandi chez eux (*vicarii vernæ*)[3], ce qui suppose toute une hérédité de servitude dans ces misérables cellules; mais, ce qui est plus étrange encore, c'est qu'en restant esclaves, ils pouvaient faire des hommes libres. Rien ne les empêchait de donner ou de vendre la liberté à leurs *vicarii*. Nous savons qu'ils le faisaient quelquefois : l'un d'eux, en s'élevant à lui-même un tombeau de marbre, ne se refuse pas le plaisir de copier la formule qu'il a lue sur celui de son maître; il nous dit fièrement qu'il y donne place à ses affranchis des deux sexes[4]. C'est ainsi que, par une bizarre contradiction, il leur arrivait de communiquer à d'autres des droits dont ils étaient eux-mêmes privés.

Il y avait donc des rangs dans la servitude et une sorte d'aristocratie qui réclamait pour elle des égards particuliers. Le *dispensator* d'une grande maison se regardait comme un personnage. Il ne faut pas nous le représenter humble, timide, portant dans son attitude le poids de sa condition : au contraire, il tient la tête haute. A la porte du maître, il rudoie les clients, des hommes libres pourtant, qui viennent tous les matins recevoir le présent qui

1. Orelli, 2860. — 2. Cicéron, *Verr.*, III, 38. — 3. Orelli, 2920. — 4. Orelli, 2918.

les fait vivre[1]. Dans l'intérieur de la maison, il a des camarades qui lui parlent avec respect, qui le flattent, qui lui demandent sa protection, qui prient les dieux pour lui. Il nous reste la base d'un monument qui a été élevé à Mithra par un économe (*arcarius*) pour obtenir la conservation et la santé d'un *dispensator* (*pro salute et incolumitate*)[2] : c'est précisément la formule dont on se sert quand on prie les dieux pour l'empereur. Lorsqu'il rentre dans sa cellule, il y trouve ses serviteurs qui l'attendent, car, comme je viens de le dire, à Rome l'esclavage est entré dans l'esclavage même. Cet homme, qui dépend entièrement d'un autre, à qui sa vie même n'appartient pas, possède des esclaves qui ont peur de lui, qui tremblent dès qu'il parle, qui l'appellent humblement mon maître, *dominus*[3]. Au fond pourtant ce n'est qu'un esclave ; il n'a pas plus de droits que ce malheureux qui le craint et qui le flatte. Que son maître l'appelle, il faut qu'il quitte ses grands airs, qu'il devienne humble et caressant, car celui devant lequel il va paraître dispose de lui à son gré, peut le jeter en prison, le battre, le tuer. Quelle situation étrange et compliquée ! Après tout, elle ne doit pas trop nous surprendre. Ne se reproduit-elle pas de quelque façon dans la vie de tout le monde? Il n'y a guère de fonctions où l'on n'ait à la fois des subordonnés et des supérieurs, où l'on ne soit contraint d'avoir deux façons de parler et deux visages : ici l'attitude de l'obéissance, à le ton du commandement.

Pline a vraiment raison de comparer la maison d'un riche Romain à une sorte de république et de cité. La ressemblance est complète. Cette petite république inté-

1. Voyez Juvénal, I, 66 : *Maxima quæque domus servis est plena superbis*. — 2. Orelli, 6301. — 3. Ce mot se retrouve sur la tombe d'un *vicarius* qui nous a été conservée. Voyez Orelli, 3209.

rieure se modèle tout à fait sur l'autre. Nous avons vu qu'on y forme des associations, ou, pour parler comme les Romains, des *colléges*, dont les membres subviennent, au moyen de cotisations régulières, à des dépenses communes [1]. Il arrive même quelquefois à tous les esclaves d'une maison de se réunir, comme le peuple sur le forum, de délibérer gravement et de voter quelque récompense à l'un de ceux qui leur commandent, s'ils en sont contents. Ils lui élèvent un monument à frais communs, « pour le remercier, disent-ils, d'avoir exercé le commandement d'une manière modérée [2] ». Il leur arrive dans ces circonstances solennelles d'imiter assez bien le style officiel. Écoutez-les parler. « Les esclaves de la salle à manger, pour reconnaître les services et les bienfaits d'Aurélia Crescentina, lui ont décerné une statue : *ob merita et beneficia sœpe in se collata statuam ponendam tricliniares decreverunt* [3]. » Ne croirait-on pas lire quelque sénatus-consulte? C'est ainsi que ce monde de l'esclavage reproduisait fidèlement les usages de l'autre. On y retrouvait sans doute aussi toutes les passions qui agitent la vie des hommes libres. Je me figure que les haines y devaient être très-vives. Que de jalousies contre ceux qui avaient obtenu la faveur du maître et qui en étaient mieux traités! Que de cabales pour leur nuire et les supplanter! Les amitiés aussi y étaient très-tendres. Nous avons la preuve qu'il s'y formait de bonnes et solides liaisons qui duraient autant que la vie. Voici l'inscription touchante qu'un affranchi avait fait graver sur la tombe d'un de ses amis : « Entre nous deux, mon cher camarade, jamais un dissentiment ne s'éleva, j'en atteste les

1. J'ai parlé aussi plus haut des colléges formés hors de la maison et auxquels l'esclave prend part. — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 5321. — 3. Marini, *Arv.*, p. 533.

dieux du ciel et ceux des enfers! Nous avons été faits esclaves à la fois, nous avons servi dans la même maison, nous avons été affranchis ensemble, et ce jour qui t'enlève à moi est le premier qui nous sépare[1]. »

Mais ces amitiés, si tendres, si dévouées qu'on les suppose, ne suffisent pas à l'existence. L'esclave avait-il aussi une femme et des enfants? Pouvait-il se faire une famille? C'est ce que nous souhaitons le plus de connaître, quand nous étudions sa vie intérieure. Les documents ne nous manquent pas pour le savoir. Ici encore nous allons trouver la contradiction la plus étrange entre les prescriptions de la loi et la réalité. La loi n'accorde pas à l'esclave le droit de se marier : le mariage, avec ses effets civils et son caractère moral, est réservé à l'homme libre; aux yeux du législateur, l'esclave n'a pas de femme légitime, il n'a qu'une compagne de servitude qui habite avec lui (*contubernalis*), ou qui partage son lit (*concubina*). Dans la réalité, ces distinctions s'effacent. Cette union, de quelque nom que la loi l'appelle, l'esclave la regarde comme sérieuse. Elle est pour lui un mariage véritable, il le pense et même il le dit. Il ne se fait aucun scrupule de se servir de ces noms d'époux et d'épouse que l'homme libre a voulu garder pour lui. Celle que la loi s'obstine à nommer sa concubine, il l'appelle « sa femme », et même « une femme incomparable[2] ». Il emploie sans façon pour la louer les formules les plus honorables qu'il a lues sur la tombe des grandes dames. Il dit qu'il a vécu avec elle sans aucun dissentiment (*cum qua sine querela vixit*[3]), que sa mort est la seule douleur qu'elle lui ait causée (*ex qua nihil doluit præter mortem*). Il ne paraît pas que ces expressions aient choqué personne, ni qu'on l'ait jamais empêché de les employer. Ces mariages

1. Orelli, 3023. — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 826. — 3. *Ib.*, 969.

serviles finirent même par obtenir sous l'empire une sorte de consécration légale, et le jurisconsulte Paul donne aux femmes d'esclaves ce nom d'épouse que ses prédécesseurs leur avaient refusé [1]. Ainsi, dans ce nouveau conflit entre la loi et l'humanité, c'est encore l'humanité qui a vaincu.

Je ne dis pas que cette répugnance de la loi à reconnaître les unions d'esclaves n'ait eu souvent des résultats fâcheux. Comme personne ne s'occupait de les régler, elles s'accomplissaient un peu au hasard. Je trouve dans les inscriptions de Naples un esclave qui a fait sa femme de sa sœur et qui le dit tout naturellement [2]. Ce qui est plus commun encore sans être moins surprenant, c'est d'en voir deux qui s'entendent pour avoir la même femme. Il y en a des exemples dans les recueils épigraphiques, et ce qui prouve que ces ménages à trois ne réussissaient pas trop mal, c'est qu'à la mort de la femme on voit les deux maris se réunir pour la pleurer ensemble et lui élever un tombeau en commun [3]. Quand on lit ces inscriptions et qu'on songe à la situation bizarre qu'elles nous révèlent, on se rappelle la dernière scène du *Stichus* de Plaute, où le poëte a représenté un incident de ces singuliers ménages. Stichus dit en parlant de son camarade Sagarinus : « Nous avons la même amie, nous sommes rivaux. » C'est une rivalité qui ne paraît pas très-violente. Ils s'entendent à merveille ; ils s'invitent l'un l'autre à dîner, ils dansent et boivent ensemble et partagent de la meilleure grâce les faveurs de la jeune Stephanium, qui les appelle ses chers amis et les comble de joie en leur disant : « Je vous aime tous les deux. » Stichus, qui a de l'esprit, trouve une raison sans

1. Dig., XXXIII, 7, 12, 33 : *contubernales servorum, id est uxores.* — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 7072. — 3. Gruter, 974, 4.

réplique pour justifier ce partage. « Je suis toi, dit-il à Sagarinus, et tu es moi. Nous ne sommes qu'une âme en deux corps. Nous aimons la même amie : quand elle est avec toi, elle est avec moi ; quand elle est avec moi, elle est avec toi [1]. » On voit que Stichus ne laisse pas à son camarade le moindre prétexte d'être jaloux.

D'ordinaire les choses se passaient plus sérieusement. Malgré le silence de la loi, il était naturel que, dans une maison bien gouvernée, un certain ordre finît par s'établir dans ces unions d'esclaves. Le maître avait tout intérêt à les favoriser. Une fois engagé dans une liaison régulière et durable, devenu père de famille, l'esclave devait être plus moral et plus rangé. Il ne songeait plus à s'enfuir d'une maison qui contenait toutes ses affections; comme il cherchait à se faire un pécule pour rendre la servitude plus légère à ceux qu'il aimait, il travaillait avec plus de soin et d'ardeur. D'ailleurs l'enfant qui naît de ces mariages est un revenu pour le maître. » C'est l'essaim d'une riche maison », disait Horace[2], et l'on a tout intérêt à le voir s'augmenter. Caton, cet excellent père de famille qui faisait argent de tout, avait imaginé de vendre à ses esclaves la permission de se marier[3]; c'était tirer de ce mariage un double profit et leur faire payer le droit de l'enrichir. Varron était plus généreux, il demandait qu'on permît à certains ouvriers de la ferme, surtout aux bergers, de prendre une compagne; seulement ils devaient la choisir robuste, capable d'aider son mari dans les travaux les plus pénibles. Il rappelait avec complaisance qu'il en avait vu en Illyrie porter un faix de bois sur leur tête et dans leurs bras un nouveau-né. « Elles faisaient honte à ces accou-

1. Plaute, *Stichus*, v, 3, 48. — 2. Horace, *Epod.*, 2, 65. — 3. Plutarque, *Cato*, 21.

chées de la ville qui restent étendues sur leurs canapés [1].» Columelle allait plus loin encore : il voulait qu'on accordât à la femme esclave qui avait trois enfants l'exemption de travailler, et la liberté à celle qui en avait davantage [2]. On ne voit pas que, sous l'empire, le mariage ait été refusé à aucun esclave ; on l'accordait même à ceux qui étaient placés au dernier degré de l'échelle, aux malheureux *vicarii* [3]. C'était naturellement dans la maison de leur maître, parmi leurs compagnes de servitude, qu'ils choisissaient leurs femmes. La discipline intérieure aurait été troublée s'ils les avaient prises ailleurs [4]. Leurs noces étaient l'occasion de fêtes bruyantes auxquelles le maître assistait avec sa famille [5]. Ils se mariaient généralement de bonne heure. Nous avons un certain nombre d'exemples de femmes esclaves mariées avant quinze ans [6] ; une d'elles est morte à seize ans déjà mère [7]. Ces mariages hâtifs étaient assez fréquents dans la société romaine ; ils devaient être plus communs encore chez les esclaves. Ce qui les retarde ordinairement dans les classes libres, c'est la difficulté de trouver un parti convenable pour une jeune fille. Tout était simplifié dans l'esclavage. Les préoccupations de naissance n'existaient pas, celles de fortune devaient être fort légères. On ne consultait donc qu'un goût réciproque. Le consentement des parents et la permission du maître constituaient toute la cérémonie. Comme ces unions n'avaient aucune sanction légale et qu'on pouvait les rompre aussi facilement

1. Varron, *De re rust.*, II, 10. — 2. Columelle, I, 8. — 3. Fabretti, p. 303. — 4. Tertullien (*Ad uxor.*, II, 8) dit pourtant que les maîtres sévères et rigoureux (*severissimi quique domini et disciplinæ tenacissimi*) sont les seuls qui interdisent à leurs esclaves de choisir leurs femmes dans une autre maison que la leur ; mais la discipline intérieure s'était alors fort relâchée. — 5. S. Jérôme, *Epist.*, 107. — 6. Fabretti, p. 307. — 7. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 6482. Celle-là a probablement épousé son maître.

qu'on les formait, on hésitait moins avant de s'y engager, par la certitude qu'on avait de s'en dégager sans peine. Est-ce à dire qu'elles aient été beaucoup moins heureuses que celles qui donnent lieu à des réflexions interminables et à une habile diplomatie? Je ne le crois pas. Il est vrai que cette opinion ne s'appuie guère que sur les attestations des épitaphes; or, je sais qu'elles ne méritent pas une entière confiance. Quelque dissentiment qui ait séparé les époux pendant leur vie, la mort arrange tout. Sganarelle dit de sa femme, qu'il a perdue : « Elle est morte, je la pleure; si elle vivait, nous nous disputerions. » Mais on trouve dans ces épitaphes autre chose que de vagues compliments; elles contiennent aussi des faits qui prouvent que l'union a été longue et heureuse. Le nombre des années qu'elle a duré y est très-souvent rapporté; on y voit que les deux époux ont vécu trente, quarante ans ensemble, et que la mort seule a pu les désunir [1]. Comme aucune autorité ne les empêchait de se séparer dès qu'ils ne se convenaient plus, s'ils sont demeurés l'un avec l'autre, c'est qu'ils le voulaient et qu'ils étaient heureux ensemble. On est donc sûr qu'ici les années de mariage représentent bien exactement des années de concorde et d'affection.

Ainsi, en dépit de la loi, l'esclave avait une famille; il ne restait pas dans cet isolement où elle prétendait le retenir. Longtemps l'orgueilleux patricien de Rome avait voulu réserver pour lui seul le droit d'avoir un père. Ce droit, la plèbe l'avait conquis après une longue lutte, l'esclave à son tour se l'attribua sans façon. La famille n'est pas pour lui une sorte d'improvisation et de hasard, sans passé et sans lendemain. Elle a ses racines au loin

1. Voyez, par exemple, *Corp. inscr. lat.*, III, 1926 : *Mercurialis Silvinæ conservæ, con qua vixi annos* XLV, *ex qua habeo natos* VII.

et remonte à plusieurs générations en arrière. Dans les inscriptions qu'il place sur la tombe de ses parents ou sur la sienne, il nous parle de son père et même de son grand-père; il a presque des ancêtres. Non-seulement il se souvient du passé, mais il songe à l'avenir. Après nous avoir dit qu'il élève un tombeau pour sa femme et pour ses enfants, il ajoute avec assurance : « et pour leur postérité », *uxori, liberis posterisque eorum*[1]. Avec le souvenir des aïeux et l'espérance des descendants, que manque-t-il à la famille?

Mais si le mariage est pour lui un sujet de grandes joies, s'il fait descendre un peu de bonheur dans ces pauvres cellules, il peut être cause aussi des douleurs les plus amères. Avec une femme et des enfants, l'espérance de la liberté s'éloigne. Elle coûte plus cher, elle est plus longue à conquérir quand il faut la payer pour plusieurs à la fois. Quel désespoir pour l'esclave si un caprice de son maître l'affranchit tout seul, si, en sortant de la servitude, il y laisse ce qu'il a de plus cher! Les inscriptions nous prouvent que cette triste circonstance s'est plus d'une fois présentée[2], et que la liberté a séparé ceux que l'esclavage avait unis. Un esclave espagnol, affranchi par testament et à qui son maître avait en outre laissé quelques biens, déclare qu'il a renoncé à tout et qu'il n'a demandé en échange de ce qu'il abandonnait « que le bien précieux de la liberté de sa femme », *nihil præter optimum præmium libertatis uxoris suæ abstulit*[3]. Une autre préoccupation qui devait poursuivre l'esclave quand il était marié, c'était l'avenir de sa famille. L'esclavage

1. Orelli, 2844. Marini, *Arv.*, p. 583. — 2. Marini, *Arv.*, p. 93. Orelli, 2794, 6326. Une loi de Constantin défendit plus tard ces séparations douloureuses : *Quis ferat liberos a parentibus, a fratribus sorores, a viris conjuges segregari?* (Code Théod., II, 25, 1). — 3. *Corp. insc. lat.*, II, 2265.

n'est pas le plus grand des maux qui la menacent; elle est exposée aussi à la honte et au déshonneur. Stace nous dit que les femmes des esclaves ne se sentaient devenir mères qu'avec terreur[1]. A combien de dangers et d'outrages cet enfant qui allait naître n'était-il pas réservé ! Si c'est une fille, si elle a reçu pour son malheur cette beauté voluptueuse des races orientales d'où elle sort, le maître peut la remarquer. Que faire alors pour lui échapper? La loi ne donne aucune ressource; elle ne daigne pas protéger l'honneur d'une jeune esclave. L'opinion publique, quoique en général plus humaine que la loi, n'est pas non plus d'un grand secours. Elle admet comme un principe qu'« il n'y a rien de honteux dès que le maître le commande[2] ». « Ce qui est une honte pour l'homme libre, dit un orateur, est une complaisance chez l'affranchi, une nécessité chez l'esclave[3]. » Il faut donc que la jeune fille cède et même qu'elle se tienne honorée de la faveur qu'on lui fait. Le plus souvent cet amour du maître n'est qu'une fantaisie, un caprice qui passe successivement d'une esclave à l'autre, en sorte que cette facilité que l'esclavage donnait pour satisfaire toutes les passions est devenue une des causes les plus puissantes de corruption dans la société romaine. Quelquefois aussi l'affection était plus sérieuse; le maître alors affranchissait son esclave et l'épousait. Ces sortes de mariages paraissent avoir été nombreux. La loi ne les interdisait qu'aux sénateurs et à leurs enfants; les autres avaient le droit de les contracter, et, à la facilité avec laquelle on les avoue dans les inscriptions, on voit bien que l'opinion n'en était pas scandalisée. En élevant ainsi son esclave

1. Stace, *Silv.*, III, 4, 77 : *ferre timent famulæ natorum pondera matres.* — 2. Pétrone, 75 : *non turpe quod dominus jubet.* — 3. Sénèque, *Controv.*, IV, prol. (p. 378, édit. Bursian) : *impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium.*

jusqu'à lui, en lui donnant à la fois la liberté et la fortune, le maître pensait sans doute qu'elle lui serait plus attachée et plus fidèle. Il a dû se tromper quelquefois. Un de ces malheureux, abandonné par son affranchie, avait voulu, selon l'usage, confier sa vengeance aux morts. Il avait fait graver sur le revers d'un tombeau l'inscription suivante : « Honte éternelle à l'affranchie Acté, empoisonneuse, perfide, trompeuse, au cœur de fer ! Puisse-t-elle attacher à son cou une cordre de chanvre ! Puisse la poix ardente brûler son cœur méchant ! Je l'avais affranchie pour rien; elle a suivi un amant, elle a trompé son maître, elle a emmené avec elle ses deux seuls serviteurs, une jeune fille et un enfant. Elle voulait que, laissé seul, dépouillé de tout, le vieillard mourût de désespoir [1]. » Il me semble qu'on devine à la vivacité de ces paroles tout un petit drame intérieur. Ce vieillard, qui se plaint avec tant de colère, devait être amoureux, et cet amant qu'avait suivi la jeune affranchie était un rival. S'il ne l'a pas dit d'une manière plus claire, c'est qu'il craignait sans doute de devenir ridicule après avoir été trompé. La loi, qui se montrait complaisante pour les amours du maître, et qui lui donnait un moyen de les légitimer par le mariage, était au contraire sans pitié pour la femme libre qui se permettait d'aimer un esclave. Ces sortes d'aventures étaient, à ce qu'il semble, assez fréquentes. Pétrone s'amuse beaucoup de cette étrange contradiction qui fait que les maîtresses s'abaissent volontiers jusqu'à leurs valets, tandis que les servantes aspirent généralement à l'amour de leurs maîtres. « Pour moi, fait-il dire à une de ces dernières, je n'ai jamais cédé à un esclave; aux dieux ne plaise que j'accorde mes caresses à des gibiers de potence ! C'est l'affaire des grandes dames, qui aiment

1. Orelli, 6404.

à retrouver sous leurs baisers la trace des étrivières[1] ! » Parmi ces grandes dames, il y avait quelquefois des princesses. Tacite nous raconte qu'Emilia Lepida, la femme de Drusus, fut condamnée pour avoir eu des relations avec un esclave, *ob servum adulterum*[2]. Sous Claude, un sénatus-consulte décida que cette faute entraînerait la perte de la liberté; mais cette rigueur n'arrêta pas le mal, puisque Constantin fut obligé d'aggraver la peine et de punir de mort la coupable. Dans tous les cas, il arrivait assez souvent aux femmes de naissance libre d'épouser leurs affranchis. Elles ne paraissent pas s'en faire trop de scrupule, et on le dit ouvertement dans leur épitaphe. Nous avons conservé une inscription curieuse d'un de ces esclaves que sa maîtresse a épousé : il ne peut pas se faire à cet honneur; il est humble, respectueux; il l'appelle « son excellente maîtresse »; il parle de sa bonté, de ses bienfaits envers lui; il dit qu'il l'a déposée dans le tombeau de ses pères, et ne semble pas oser prendre place à côté d'elle[3]. Celui-là, en devenant mari, n'avait pas cessé d'être esclave. Son exemple semble bien confirmer ce que nous dit Tertullien, que les femmes n'épousaient quelqu'un qui n'avait pas le droit de les contraindre qu'afin de conserver la liberté de tout faire[4].

1. Pétrone, 126. — 2. Tacite, *Ann.*, VI, 40. — 3. Orelli, 3024. — 4. Tertullien, *Ad uxor.*, II, 8

IV

Comment l'esclave sort de la famille. — Mort et sépulture des esclaves. — Affranchissement payé. — Affranchissement gratuit — Influence détestable de l'esclavage sur la société romaine. — Personne dans l'antiquité n'a eu l'idée de l'abolition de l'esclavage.

J'ai fini d'étudier les rapports de l'esclave avec ses maîtres et ses camarades. Je l'ai suivi, comme je l'avais annoncé, dans son passage a travers la famille. Après avoir montré de quelle façon il la traverse, il me reste à faire voir comment il en sort. Il n'y a pour lui que deux manières de la quitter, l'affranchissement et la mort. La mort préoccupait beaucoup l'esclave. Ce n'est pas qu'il la redoutât pour elle-même : on a vu que les supplices ne l'effrayaient pas, sa vie lui appartenait si peu qu'il en faisait facilement le sacrifice ; mais il songeait avec terreur à ce qui suit la mort, à la sépulture. La préoccupation de la sépulture devait naturellement inquiéter davantage ceux qui couraient le plus de risques d'en être privés. Le riche possédait le tombeau de sa famille sur la voie Appienne ou la voie Latine, il était sûr de trouver une place à côté de ses pères qui l'attendaient. Le sort réservé à l'esclave était beaucoup plus triste ; s'il ne laissait pas de quoi se faire ensevelir honnêtement, ses funérailles étaient assez sommaires. Ses camarades se hâtaient de venir le prendre dans cette étroite cellule où il était mort ; on le plaçait dans une bière grossière[1], on l'emportait la nuit avec le moins de bruit possible, et l'on allait le jeter dans des sortes de puits ou d'excavations naturelles qu'on appelait des *pour-*

1. Horace, *Sat.*, I, 8, 8.

rissoirs (*puticuli*) : il y en avait de célèbres sur l'Esquilin, à l'endroit même où Mécène fit plus tard construire sa belle maison, et où se trouvent aujourd'hui les thermes de Titus. Échapper à cet outrage qui attendait ses restes était la pensée constante de l'esclave; il se privait de tout pendant sa vie pour avoir une tombe après sa mort. « Ce tombeau, dit l'un d'eux dans son épitaphe, je l'ai fait de mes économies[1]. » Quand les économies n'y suffisaient pas, ce qui arrivait fréquemment, les amis s'entendaient quelquefois pour en faire les frais. Les inscriptions de Naples nous montrent trois esclaves qui se sont réunis pour élever un tombeau à un camarade, et qui même y ont fait graver deux vers touchants[2]. Souvent l'esclave ou l'affranchi devenu riche se faisait construire un monument spacieux et y gardait des places pour ses amis. La plus grande marque d'affection qu'on pût donner à quelqu'un, c'était de le recevoir dans son tombeau; aussi en trouvons-nous un qui, après avoir indiqué ceux auxquels il accorde cette faveur, s'excuse timidement auprès des autres : *vos ceteri ignoscetis*[3]. Mais, comme on ne pouvait pas toujours compter sur la complaisance de ses camarades, le plus sage était de se pourvoir soi-même d'une tombe. Beaucoup se faisaient agréger à ces associations pour les funérailles dont j'ai parlé plus haut ou achetaient une place dans quelque *columbarium*. On a retrouvé plusieurs de ces *columbaria* dans la campagne romaine, et ce n'est pas sans attendrissement qu'on les revoit aujourd'hui. Le sol y est couvert d'une sorte de poussière humaine que les urnes ont répandue en se brisant. Cependant plusieurs de ces niches sont encore intactes; elles contiennent les cendres de ces pauvres

1. Orelli, 2877 : *hoc monumentum ex mea frugalitate feci.* — 2. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 7070. — 3. Orelli, 2877.

gens qui y reposent depuis dix-huit siècles. L'humilité de leur sépulture les a mieux protégés que le fastueux appareil des tombeaux de marbre des grands seigneurs et que ces menaces hautaines qu'ils adressaient à ceux qui se permettraient d'outrager leurs restes. Quand on parvient à lire les inscriptions que l'humidité a presque effacées, on y trouve des noms d'esclaves, d'affranchis, d'hommes libres, d'ouvriers, de négociants. L'un de ces *columbaria* contient même l'épitaphe de deux Grecs qui faisaient partie d'une ambassade d'un roi du Bosphore ; ils moururent à Rome, et leurs collègues achetèrent deux places pour les faire enterrer. Toutes ces personnes de fortune et d'origine diverses reposent côte à côte, sans distinction, comme les Chrétiens aux catacombes ; mais ce sont les petites gens, surtout les affranchis et les esclaves, qui sont les plus nombreux ; et quand on se souvient qu'ils ne se sont procuré ces tombes modestes qu'en épargnant sur leur maigre régime, quand on pense à toutes les privations et à toutes les douleurs que représentent cette urne de terre et cette petite plaque de marbre, on se sent disposé à les regarder avec plus d'émotion que le mausolée de Cæcilia Metella ou la pyramide de Cestius.

L'autre manière et la meilleure d'échapper à la servitude, c'était l'affranchissement. Il avait lieu de deux façons : ou l'esclave achetait la liberté de son argent, ou il la recevait de la générosité du maître. Le prix qu'il donnait pour la payer n'était pas toujours le même. Un affranchi nous dit sur sa tombe qu'il a payé 7000 sesterces (1400 francs) pour être libre ; mais c'est un savant homme qui s'appelle lui-même *medicus*, *clinicus*, *chirurgus*, *ocularius*[1]. Voilà bien des talents, et l'on comprend

1. Orelli, 2983.

que le maître n'ait pas consenti à se défaire à bon marché d'un homme aussi utile. S'il a tenu à nous faire savoir le prix de son affranchissement, c'est qu'il était exceptionnel et témoignait de son importance. Un autre raconte dans Pétrone que sa liberté lui a coûté 1000 deniers (900 francs [1]). La somme est déjà plus modeste, et pourtant je la crois encore exagérée. Ce personnage est un vaniteux qui voudrait bien nous faire croire qu'il était très-précieux à son maître et lui rendait beaucoup de services. C'est le même qui, parlant des esclaves qu'il possède, emploie cette expression impertinente : « Je nourris vingt ventres et un chien », *viginti ventres pasco et canem*. Il faut, je crois, abaisser un peu ces chiffres et supposer que le prix moyen de l'affranchissement d'un esclave était à peu près celui de l'achat, c'est-à-dire 500 ou 600 francs [2]. C'était encore beaucoup pour lui, et l'on se demande par quelle merveille d'épargne ou d'industrie il arrivait à réunir cette somme. Sénèque dit que les esclaves économisaient sur leur nourriture. « Ils donnent pour leur liberté l'argent qu'ils ont réuni aux dépens de leur ventre [3]. » On est un peu surpris de cette source d'économie quand on connaît le triste régime des esclaves : que pouvaient-ils donc épargner sur l'ordinaire de Caton? Heureusement ils avaient d'autres ressources. A la campagne, celui dont le maître était content pouvait cultiver à ses loisirs un coin de terre dont on lui abandonnait les revenus. On laissait au pâtre une brebis qu'il soignait comme il voulait : c'était toujours la plus belle du troupeau. A la ville, les bénéfices étaient encore plus abondants pour l'esclave. Sans parler des libéralités du maître quand il était de bonne humeur, il avait les gratifications

1. Pétrone, *Sat.*, 57. — 2. Voyez Wallon, *Hist. de l'escl.*, II, ch. X. — 3. Sénèque, *Epist.*, 80, 4.

des amis de la maison[1], l'impôt qu'il levait sur les clients pour leur obtenir une audience et les introduire avant leur tour. Il pouvait faire aussi d'autres profits moins avouables que nous ne connaissons pas tous aujourd'hui, parce qu'il les tenait très-cachés. Apulée nous parle de deux cuisiniers d'une grande maison qui, tous les soirs, emportaient dans leurs cellules les restes de somptueux repas[2]. C'était sans doute pour les vendre, et à l'insu du maître, car l'esclave était très-voleur. Pline se plaint amèrement qu'on soit obligé de mettre le boire et le manger sous clef, et regrette l'époque innocente où rien n'était renfermé dans la maison[3]. La mère de Cicéron, qui avait plus d'ordre que son fils, poussait la précaution jusqu'à cacheter même les bouteilles qui ne contenaient rien. Elle ne voulait pas qu'après les avoir vidées, on pût dire qu'elles avaient toujours été vides. C'est de tous ces profits, honnêtes ou non, que l'esclave composait ce qu'on appelait son pécule. Il le formait peu à peu, et, comme on dirait aujourd'hui, sou à sou (*unciatim*); mais on devine avec quel plaisir il le voyait croître, quelle joie lui causaient les quarts d'as qui s'ajoutaient aux quarts d'as et les sesterces aux sesterces. C'était l'espoir de la liberté qui grandissait avec ce petit trésor. Le maître lui voyait volontiers ces préoccupations de fortune et les favorisait. Elles étaient une garantie de travail et de moralité : généralement on hésite un peu plus à se mal conduire quand on a quelque chose à perdre. Aussi disait-on d'un mauvais esclave : Il n'a pas un morceau de plomb dans son pécule[4]. Au contraire, celui qui était honnête

1. Lucien raconte qu'on faisait un présent de cinq drachmes à l'esclave qui venait apporter une invitation de la part de son maître (*Sur ceux qui sont aux gages des grands*); cet usage subsiste encore en Italie. — 3. Apulée, *Mét.*, x, 14. — 2. Pline, xxxiii, 1 (6). — 4. Plaute, *Casina*, ii, 3, 40.

et laborieux travaillait sans cesse à l'accroître. S'il fuyait avec soin le cabaret, s'il parvenait à se faire bien voir dans la maison, s'il était industrieux et rangé, il amassait assez vite la somme nécessaire à son affranchissement. Cicéron semble dire qu'en six ans il pouvait arriver à gagner sa liberté[1].

Souvent même il n'avait pas à la payer. Quand le maître était généreux et reconnaissant, après quelques années de bons services, il l'amenait chez le préteur qui, en le touchant de sa baguette, en faisait un homme libre. Non-seulement sa liberté ne lui coûtait rien, mais on y joignait souvent une petite somme qui l'aidait à s'installer dans sa vie nouvelle. L'occasion la plus ordinaire de ces affranchissements gratuits était la mort du maître. L'usage s'était établi, chez les personnes riches, de donner la liberté à un très-grand nombre d'esclaves par leur testament. Ce fut aussi une coutume pieuse des premiers chrétiens, et, dans une inscription ancienne de la Gaule, rapportée par M. Le Blant, un fidèle nous dit que, « pour la rédemption de son âme, il a fait en mourant un affranchi[2] ». Le sentiment différait chez les Romains, mais le résultat était le même. L'humanité, suppléant à la religion, disait qu'on ne peut pas sortir plus noblement de ce monde qu'en adoucissant les misères de ceux qu'on y laisse, que le moment de la mort est celui qui convient le mieux pour payer les dettes de la vie, et qu'il n'y a rien de plus honorable et de plus désintéressé que de faire du bien même après qu'on a cessé de vivre.

Ces affranchissements, achetés ou gratuits, étaient devenus si fréquents au premier siècle de l'empire, qu'on

1. Cic., *Philipp.*, VIII, 11. — 2. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, 374.

vit tout d'un coup l'autorité s'en effrayer. Au moment où l'opinion publique paraît le mieux disposée pour l'esclave, où la loi même commence à s'adoucir en sa faveur, Auguste prend des mesures sévères pour l'empêcher d'arriver trop vite à la liberté. Il exige qu'on ne puisse pas la donner avant l'âge de vingt ans ni la recevoir avant celui de trente ; il met des entraves à la libéralité des maîtres selon leur fortune ; il défend qu'on puisse jamais affranchir plus de cent esclaves à la fois par testament[1]. Comment expliquer cette contradiction étrange, et que signifie ce retour inattendu de rigueur, quand de tous côtés les mœurs deviennent plus humaines et plus clémentes? C'est qu'on s'était aperçu un peu tard du péril que l'affranchissement et par suite l'esclavage faisaient courir à la société romaine. Sans imiter les cités grecques, qui fermaient impitoyablement leurs portes à l'étranger, Rome prétendait bien n'ouvrir les siennes qu'avec discrétion. Elle entendait ne pas prodiguer sans choix ce titre de citoyen qui lui semblait le plus beau qu'un homme pût porter. On l'avait vue résister longtemps aux instances de l'Italie, qui réclamait le droit de cité, et soutenir à ce propos une guerre terrible où elle faillit périr; et, pendant qu'elle éloignait d'elle avec tant d'obstination ces peuples honnêtes et énergiques qui l'avaient aidée à vaincre le monde, elle ne s'apercevait pas que tous les jours, comme par une invasion lente et continue, l'étranger pénétrait chez elle. Depuis les guerres puniques jusqu'à l'empire, le peuple de Rome s'est principalement recruté dans l'esclavage ; ce sont des affranchis qui ont comblé les vides que la guerre faisait parmi les citoyens, et, ce qu'il y a de pis, ces affranchis venaient surtout des esclaves de la ville, les plus mauvais de tous. Cette race

1. **Wallon**, *Hist. de l'esclavage*, II, p. 160.

de fainéants et de débauchés, comme les appelait Columelle[1], s'entendait à gagner les bonnes grâces du maître par les plus honteuses complaisances, et la bassesse les conduisait vite à la liberté. Pline le jeune, qui n'était pas un profond politique, se réjouissait avec effusion quand il voyait un maître généreux affranchir beaucoup d'esclaves. « Il n'y a rien que je souhaite plus, disait-il, que de voir notre patrie s'enrichir de citoyens. » Il avait tort de se réjouir ; la patrie n'avait guère à se louer des citoyens nouveaux que lui donnait l'esclavage, et c'est à force de s'enrichir ainsi qu'après avoir patiemment supporté les Césars, elle a fini par succomber devant les barbares. J'aime mieux la tristesse de Tacite quand il constate avec effroi que le peuple romain n'est plus composé que d'affranchis. C'est qu'il ne se contentait pas d'observer les choses à la surface, et que l'histoire de l'empire, qu'il étudiait dans ses profondeurs, lui montrait avec évidence que l'esclavage ne peut pas être une bonne école pour la vie publique et pour la liberté.

Ce qui frappe le plus, quand on étudie la société romaine, c'est que la plupart des vices qui la dévoraient et qui l'ont perdue lui venaient de l'esclavage. Nous avons vu qu'il a favorisé la corruption des classes élevées, qu'en habituant l'homme à toujours compter sur l'activité des autres, il a paralysé ses forces et endormi sa volonté. Il est coupable aussi d'avoir entretenu dans les âmes le mépris de la vie humaine. La cruauté s'apprend ; je crois que naturellement l'homme y répugne, mais il s'y fait par l'exemple. On peut dire qu'il y avait dans la maison de beaucoup de riches une école publique d'inhumanité. L'esclave en a souffert longtemps, le maître aussi a fini

1. Columelle, I, 8 : *socors et somniculosum genus id mancipiorum, otiis, campo, circo, theatris, aleæ, popinæ, lupanaribus consuetum.*

par en être victime. Si la foule, sous les Césars, a regardé mourir avec une si grande indifférence tant d'illustres personnages, n'est-ce pas que les supplices et la mort ne la surprenaient plus, et que, lorsqu'on se fut habitué à ne plus respecter l'homme dans l'esclave, on s'indigna moins de le voir outragé dans le grand seigneur? Un reproche plus grave encore qu'on peut faire à l'esclavage, c'est qu'il a formé ce misérable peuple de l'empire, que nous retrouvons avec tant de dégoût dans les récits de Tacite. Sa bassesse et sa lâcheté n'étonnent plus quand on se souvient de ses origines. Il est sorti de la servitude; c'est l'esclavage qui l'a fait, et naturellement il l'a fait pour l'esclavage. Non-seulement son abaissement moral et son indifférence politique ont rendu possible la tyrannie des Césars, mais le souvenir des injustices qu'il avait souffertes devait nourrir chez lui des sentiments d'aigreur et d'hostilité qui exposaient la société à des périls qu'elle ne soupçonnait pas. S'il n'y a plus eu de guerre servile en Italie depuis Spartacus, il n'en est pas moins vrai que l'esclavage entretenait une sorte de conspiration permanente contre la sûreté publique. Il était surtout l'ennemi le plus décidé de cet esprit de suite et de tradition qui avait fait la force de la race romaine. L'esclave qui n'avait pas de racines sur le sol de Rome, dont les souvenirs et les affections étaient ailleurs, n'hésitait jamais, quand il devenait citoyen, à tendre la main aux coutumes de l'étranger et à les introduire dans la cité. Tandis que les hommes d'État et les personnages importants s'épuisaient à maintenir ce qui restait de l'esprit ancien et des vieux usages, il se faisait en bas, dans ces classes populaires sans cesse recrutées par l'esclavage, un travail continuel pour les détruire. C'est ainsi, nous l'avons vu, que grâce à cette influence secrète et puissante, les religions nouvelles se sont si aisément répandues dans l'empire.

Personne alors ne paraît s'être aperçu de l'étendue du mal; et comme on n'en mesurait pas toute la profondeur, on n'y opposait guère que des remèdes incomplets. Des efforts souvent heureux ont été faits pour rendre plus doux le sort des esclaves. On leur a donné quelques garanties contre leurs maîtres; les philosophes ont proclamé, et tout le monde a reconnu avec eux, qu'ils sont des hommes; les jurisconsultes ont même écrit dans les codes que l'esclavage est contre nature. Il semble que ce principe, si l'on en avait tiré toutes les conséquences, devait conduire un jour à l'abolir; mais quand ce jour serait-il venu, ou même serait-il venu jamais, si le monde ancien avait duré? On est vraiment tenté d'en douter quand on voit avec quelle lenteur les progrès se sont accomplis, et que de fois, sans motif, on est retourné en arrière. Dans les temps même les plus éclairés, quand l'opinion semble pousser avec le plus de force vers les mesures libérales, il arrive tout d'un coup que le pouvoir, obéissant à d'autres idées, redevient sévère ou cruel, ou qu'il flotte entre la rigueur et l'indulgence, sans savoir se décider. C'est sous Auguste, au moment où les mœurs deviennent plus douces, où l'humanité paraît triompher, qu'un sénatus-consulte ordonne que lorsqu'un maître a été assassiné par son serviteur, tous ceux qui ont passé la nuit sous le même toit, innocents ou coupables, seront mis à mort. On n'est pas moins surpris de voir que, sous Constantin, en plein Christianisme, la législation qui, depuis les Antonins, s'était fort adoucie, revient tout d'un coup aux anciennes sévérités contre les esclaves. Ces brusques retours leur faisaient perdre en un moment tout le terrain qu'ils avaient gagné pendant des siècles, et c'était toujours à recommencer. Ajoutons que ces mesures qu'on prenait pour les protéger n'avaient pas toujours l'efficacité qu'on pouvait attendre. Les lois humaines n'étaient guère exé-

cutées que par les honnêtes gens, par ceux qui vont d'eux-mêmes vers l'humanité; les autres trouvaient mille moyens de les éluder. L'autorité, qui répugnait toujours à pénétrer dans la famille et à contrôler le pouvoir respecté du maître, fermait le plus souvent les yeux, et les abus devenaient ainsi éternels [1]. Mais ce qui est surtout remarquable, c'est qu'on ne trouve jamais exprimé dans un écrivain antique, ni comme une espérance éloignée, ni comme un souhait fugitif, ni même comme une hypothèse invraisemblable, cette pensée que l'esclavage pourra être un jour aboli. Qu'on lui soit favorable ou contraire, on n'imagine pas qu'il puisse cesser d'exister. Ceux mêmes qui s'en plaignent avec amertume, qui énumèrent les dangers qu'il fait courir et les ennuis dont il est cause, ceux qui disent, comme Sénèque : « Que d'animaux affamés dont il nous faut assouvir la voracité! que de dépenses pour les vêtir! que de soucis pour surveiller toutes ces mains rapaces! Quel charme trouve-t-on à se faire servir par des gens qui gémissent et qui nous détestent [2]? » ne paraissent pourtant pas supposer qu'un jour on arrivera à s'en passer. C'était une institution si ancienne et tellement entrée dans les mœurs qu'on ne comprenait plus la vie sans elle. Des gens qui la croyaient indispensable ne se trouvaient pas disposés, même quand ils la savaient injuste, à se donner beaucoup de mal pour l'abolir. C'était donc encore une de ces réformes radicales qu'on n'était guère en droit d'attendre du cours régulier des choses,

1. Pour encourager les maîtres à soigner leurs serviteurs malades, Claude avait ordonné que l'esclave abandonné dans le temple d'Esculape, s'il guérissait, serait libre (Suét., *Claud.*, 25). Cependant l'habitude durait toujours, même à l'époque chrétienne, de jeter les serviteurs hors de la maison, quand ils étaient atteints de quelque maladie grave. Voyez Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, II, p. 123. — 2. Sénèque, *De tranq. animi*, 8, 8.

et peut-être nous faut-il répéter ici ce que nous avons eu déjà tant de fois l'occasion de dire, qu'un changement si profond, que personne n'a ni désiré, ni prévu, ne pouvait s'accomplir sans une de ces révolutions qui renouvellent le monde.

CONCLUSION

LA RELIGION ROMAINE AU IIe SIÈCLE

CONCLUSION

LA RELIGION ROMAINE AU IIe SIÈCLE

Nous sommes arrivés au terme de ce travail ; il ne nous reste plus qu'à conclure. Je crois nécessaire, avant de finir, de résumer dans un tableau d'ensemble les détails qui ont été donnés un peu partout sur la religion romaine au IIe siècle. Il est important de connaître quelle en était alors la situation véritable ; quand on sait ce qu'elle avait gagné et ce qui lui manquait encore, on se rend mieux compte de l'histoire de ses dernières années: les changements heureux qui s'étaient accomplis chez elle expliquent la longue résistance qu'elle opposa au Christianisme ; les imperfections qu'elle n'avait pu corriger et qui tenaient à sa nature, font comprendre qu'elle ait fini par succomber.

I

Réformes accomplies dans la religion romaine au Ier siècle. — Elles n'atteignent pas les rites et les pratiques du culte. — De quelle manière et par quelle influence la religion se modifie. — La philosophie essaye de ramener le polythéisme à l'unité de Dieu. — Elle travaille à rendre les religions populaires plus morales. — Elle introduit des opinions nouvelles sur la nature de Dieu et le culte qu'il faut lui rendre. — Les progrès religieux accomplis alors par la société païenne doivent-ils être attribués à l'influence du Christianisme? — Comment ces progrès ont permis aux gens éclairés de rester plus longtemps fidèles à l'ancienne religion.

On a vu que la religion romaine, quand finit la république, avait grand besoin d'une réforme [1]. Création d'une époque naïve, elle faisait sourire une société savante et lettrée. Son union intime avec l'État avait longtemps fait sa force : on lui restait fidèle par patriotisme, quand on ne pouvait plus l'être par conviction ; mais le patriotisme lui-même s'était à la fin fort refroidi, et l'affaiblissement des vertus antiques diminuait l'autorité des anciennes traditions. Les esprits, surtout dans les classes élevées, s'étaient en général détachés d'elle. Ceux qui la défendaient encore, comme Varron, ne le faisaient pas sans réserve et avouaient ouvertement qu'elle ne les contentait qu'à moitié. Il fallait donc, pour qu'elle retrouvât sa puissance, que de quelque manière une vie nouvelle pénétrât dans ce vieux culte épuisé : c'est ce qui est arrivé dans le premier siècle de l'empire.

D'où lui venaient ces changements qui l'ont rajeunie ? il importe d'abord de le savoir. La religion romaine, nous l'avons montré, ne s'est pas réformée elle-même : elle

1. Voyez tome I, p. 62 et sq.

ne possédait pas cette force et cette activité intérieures qui permettent à un culte de se renouveler tout seul. C'était d'ailleurs sa nature de résister aux nouveautés. Elle plaçait la dévotion dans l'accomplissement minutieux des rites anciens et faisait un devoir de n'y rien changer. L'immobilité était une sorte d'idéal pour elle, et cet idéal a été presque atteint dans ces grandes corporations, comme les Luperques, les Arvales, les Saliens, qui, se recrutant elles-mêmes, pouvaient conserver plus fidèlement les traditions du passé! Les prêtres étaient partout sous la main du pouvoir civil; leur élection, dans les provinces, appartenait en général aux décurions : à Rome, ils étaient nommés par l'empereur sur une liste de présentation que les colléges sacerdotaux dressaient tous les ans [1]. Or, c'était comme une maxime d'État pour ces colléges et pour le prince de ne rien changer à l'ancienne religion, et les prêtres qu'ils désignaient devaient naturellement penser comme eux. Le seul danger sérieux qu'elle pouvait courir lui venait de l'extension même de l'empire. Comme toutes les autres institutions de Rome, elle était faite pour une seule ville; quand cette ville eut conquis le monde, ses conditions d'existence changèrent, et des difficultés naquirent qu'on n'avait pu prévenir ni prévoir. Pour assurer la paix de l'univers, des colonies furent établies dans les pays vaincus, et les colons qu'on y envoya finirent par se mêler aux anciens habitants du pays. Des villes soumises, en récompense de la fidélité qu'elles témoignaient, reçurent le droit de cité. Elles ne pouvaient pas devenir romaines sans accepter la religion de leur nouvelle patrie [2], mais elles avaient aussi des

1. C'est ce qui ressort du témoignage de Pline (*Epist.*, 1, II, 8; IV, 8, 3). — 2. C'est ainsi que dans la colonie de Narbonne (Orelli, 2489) et dans celle de Salone, en Dalmatie (*Corp. inscr. lat.*, III, 1933), nous voyons qu'on dédie des monuments en se servant de l'antique

dieux nationaux qu'il ne leur était pas permis d'abandonner. Elles les adorèrent ensemble, et par là se fit un mélange inévitable de la religion officielle et des cultes étrangers. Ce mélange reçut une sorte de consécration légale sous Tibère, et il fut établi par une décision du sénat que c'était encore la religion romaine. Les chevaliers ayant fait un vœu à la Fortune équestre pendant une maladie de Livie, il se trouva que, dans aucun des sanctuaires que cette déesse possédait à Rome, elle n'était adorée sous ce titre. Il n'existait qu'un seul temple de ce nom, dans une ville des Volsques, à Antium ; les chevaliers y apportèrent leur offrande, et, à cette occasion, on décida que « toutes les cérémonies religieuses qui s'accomplissaient en Italie, toutes les statues des dieux et tous les temples qui s'y trouvaient seraient regardés comme appartenant au peuple romain [1] ». De l'Italie, ce principe dut être étendu aux provinces, et c'est ainsi qu'avec le temps les divinités et les pratiques pieuses des peuples qui étaient entrés tour à tour dans la grande unité de l'empire pénétrèrent légalement dans la vieille religion de Rome [2]. Il était impossible qu'elle ne souffrît pas de cette extension : au milieu de cet encombrement de dévotions nouvelles, les pratiques anciennes devaient être quelquefois oubliées [3] ; mais ces altérations et ces négligences ne

lex dedicationis qui a été employée à Rome pour l'autel de Diane de l'Aventin.

1. Tacite, *Ann.*, III, 71. — 2. Minutius Felix, *Octav.*, 22 : *Ægyptia quondam, nunc et romana sacra sunt*. Dans les calendriers des derniers temps de Rome, les fêtes d'Isis, de Cybèle, de Mithra, figurent à côté de celles de Vesta et de Junon. Pendant longtemps, alors même qu'on permettait au Romain comme homme privé de prier les dieux à sa manière, on l'obligeait comme magistrat à n'accomplir que les sacrifices prescrits et d'après les rites ordonnés. Cette obligation ne paraît plus respectée à la fin du IIe siècle. On nous dit alors qu'il est d'usage que le proconsul d'Afrique consulte officiellement la Déesse Céleste sur les intérêts de l'empire. (Capitolin, *Macrinus*, 3, 2). — 3. Nous

deviennent fréquentes qu'après le IIe siècle. A l'époque dont nous nous occupons, tous les témoignages nous montrent que les anciennes cérémonies s'accomplissaient avec régularité. Les traditions d'Auguste s'étaient maintenues sous les Antonins, et la religion romaine, au moins dans ses pratiques et ses rites les plus importants n'avait pas encore reçu d'atteinte [1].

Les modifications qu'elle avait subies étaient tout intérieures. On conservait les mêmes rites, mais les croyances étaient changées; on allait dans les mêmes temples qu'autrefois, sans y apporter tout à fait les mêmes sentiments; on priait les mêmes dieux, mais on avait d'eux d'autres idées. Ces changements qui introduisirent un esprit nouveau dans l'ancien culte, doivent être surtout attribués à l'influence de la philosophie et des religions de l'Orient. Elles agirent d'une manière différente et sur des classes diverses de la société, mais en général la direction qu'elles donnèrent à l'esprit public fut semblable. Quoique parties de principes opposés, il leur arrive souvent de s'accorder dans la pratique et d'aboutir aux mêmes conséquences. Ce sont ces conséquences qu'il convient avant tout d'étudier.

La philosophie, en s'appliquant à réformer les religions populaires, devait s'efforcer d'abord de leur imposer de quelque manière la croyance à l'unité de Dieu. C'était une opinion qu'admettaient à peu près toutes les écoles, et il n'était pas possible à un philosophe de l'abandonner. Mais comment la faire accepter à des cultes dont le polythéisme était l'essence? On crut y arriver en proclamant ce principe : « que l'autorité suprême n'appartient qu'à

savons, par exemple que, du temps d'Aurélien, on négligeait de consulter les livres sibyllins pendant les malheurs publics. (Vopiscus, *Aurel.*, 20, 4.

1. Voyez tome I, p. 321 et sq.

un seul Dieu, mais que les fonctions divines sont réparties entre plusieurs », *imperium penes unum, officia penes multos* [1]. Les stoïciens disaient que le Dieu unique, qui se répand dans le monde et l'anime, reçoit des noms différents suivant les divers éléments de la nature qu'il pénètre, et que c'est là l'origine des divinités de la Fable. Les platoniciens reconnaissent un Dieu supérieur, « la source de tous les biens, le père de tous les êtres, qui a tout crée et qui fait tout vivre [2] » ; mais au-dessous de lui ils placent toute une hiérarchie de divinités inférieures qui sont ses subordonnés et ses ministres. Il faut les honorer aussi, disent-ils, et le Dieu suprême n'est pas plus jaloux des hommages qu'on rend aux divinités qui le servent que le grand roi n'en veut aux gens qui sont pleinsd'égards pour ses satrapes [3].

Ces systèmes, pour sortir des écoles de philosophie et prendre pied dans les religions populaires, avaient un premier combat à soutenir. Il leur fallait déraciner cette opinion que chaque pays a son dieu particulier, qui le protége et qui est fait pour lui. On sait combien elle était répandue dans l'antiquité, et que c'est le principe sur lequel reposent les religions primitives [4]. Ce principe s'était pourtant affaibli avec le temps. L'introduction des cultes de l'Orient dans le monde grec et romain lui était surtout contraire. Du moment qu'à Rome on adorait Isis et Mithra, il fallait bien reconnaître que les dieux conservent leur efficacité en dehors des pays qui sont leur domaine propre, et qu'au-dessus des divinités locales il y en a qui règnent sur le monde tout entier [5]. On en vint

1. Tertullien, *Apol.*, 24. — 2. *Fontem bonorum, parentem omnium, factorem altoremque viventium.* C'est ainsi que s'exprimait le célèbre Hiéroclès, dans son ouvrage contre les Chrétiens. (Lactance, *Inst. div.*, v, 4.) — 3. Origène, *Contra Cels.*, VIII, 2. — 4. Voyez t. I, p. 335. — 5. C'est l'opinion de Celse, qui pense que les différentes parties de la

à penser que les dieux des divers peuples étaient au fond les mêmes, et qu'il n'y avait entre eux d'autre différence que leur nom. « Ne croyons pas, disait l'auteur d'un important traité de théologie païenne, que les dieux changent avec les nations, qu'il y en ait de différents pour les Grecs et pour les barbares, pour les gens du midi et pour ceux du nord. De même que le soleil, la lune, le ciel, la terre, la mer, sont communs à tout le monde, bien que tout le monde ne les désigne pas de la même façon, de même il n'y a qu'une raison suprême qui a formé l'univers, qu'une providence qui le gouverne, quoiqu'on ne lui rende pas partout les mêmes honneurs et qu'on l'appelle de noms différents suivant les pays[1]. » Ce principe établi, il fallait parvenir à reconstituer l'unité divine avec les éléments multiples qu'offraient les divinités populaires. Et d'abord, pour arriver plus aisément à les confondre, il était bon de les rapprocher. La religion romaine répugnait en général à le faire; elle pensait qu'il convient que chaque dieu ait son temple et ses prêtres[2]. Cependant, dès l'époque de Tarquin, on adora trois divinités ensemble au Capitole, Jupiter, Junon et Minerve, et nous savons que ce nombre s'accrut dans la suite[3]. Cet exemple fut suivi, et, surtout à partir du Iᵉʳ siècle, les temples élevés à plusieurs divinités ou même à tous les dieux ne sont pas rares[4]. Ainsi rapprochées, ces divinités ne devaient pas tarder à se réunir;

terre sont administrées, comme des préfectures, par diverses puissances divines, ce qui ne l'empêche pas d'admettre au-dessus d'elles un Dieu suprême. (Orig., *Contra Cels.*, v, 25 et 41.) C'est aussi ce que pense Symmaque : *Varios custodes urbibus cunctis mens divina distribuit. Ut animæ nascentibus, ita populis fatales genii dividuntur.* (*Relat. Symm.*, 8.)

1. Plut., *De Iside*, p. 377. — 2. Tite-Live, XXVII, 25. — 3. Servius, *Æn.*, II, 319 : *in Capitolio omnium deorum simulacra colebantur.* — . Tel était le Panthéon d'Agrippa. Voyez aussi Orelli, 1307.

à Rome surtout, où elles sont si peu vivantes, où elles ne possèdent qu'une personnalité si effacée, il était aisé de les faire rentrer l'une dans l'autre, et l'on arrivait très-vite à ne les regarder que comme des attributs distincts du même dieu, ou des manières diverses de l'envisager[1].

La façon dont s'accomplissent d'ordinaire ces mélanges est indiquée dans un passage curieux d'Apulée. Il y représente la déesse Isis s'adressant à un fidèle qui l'invoque : « Me voici, lui dit-elle, j'ai été touchée par tes prières. C'est moi qui suis la mère de la nature, la souveraine des éléments... C'est moi dont la divinité unique est honorée par toutes les nations sous des formes variées, avec des rites différents et des noms qui changent d'un pays à l'autre. Les Phrygiens m'appellent la Grande Mère de l'Ida, les Athéniens Minerve, les Cypriotes Vénus, les Crétois Diane, les Siciliens Proserpine, les habitants d'Éleusis Cérès, d'autres Junon, Bellone, Hécate. Les Éthiopiens, que le soleil naissant éclaire de ses premiers feux, les Ariens, les Égyptiens, qui connaissent la science antique, me rendent les honneurs qui me conviennent et me donnent le nom qui m'appartient : je suis la reine Isis[2]. » Cet effort pour réunir sur un dieu tous les attributs des autres ramenait à l'unité divine. Isis n'est pas la seule qui en ait profité. « Chacun, dit Servius, regarde comme le dieu suprême celui qu'il honore[3]. » On devait donc chercher partout à mettre le sien au-dessus de tous et à les dépouiller pour les grandir. Vers la fin de l'em-

1. Les prêtres eux-mêmes, qui auraient dû résister à ces mélanges et défendre les anciennes traditions, n'y étaient pas contraires ; ils les avaient laissés s'introduire jusque dans les rituels pontificaux. Voyez Servius, *Æn.*, VIII, 275 : *secundum pontificalem ritum idem est Hercules qui est Mars.* — 2. Apulée, *Mét.*, XI., 5. — 3. Servius, *Buc.*, III, 62 : *unicuique deus is quem colit summus videtur.*

pire, le plus grand nombre des théologiens admettait qu'il n'y avait en réalité qu'un dieu, le Soleil, et se donnait beaucoup de mal pour confondre les autres en lui [1]. De son côté, le peuple accomplissait le même travail en faveur du vieux Jupiter. Depuis Homère, on le regardait comme «le père des hommes et des dieux», et il était naturel qu'on eût l'idée de prendre la première de toutes les divinités pour en faire la divinité unique. De plus, les Romains avaient une dévotion particulière pour le Jupiter du Capitole, et lui attribuaient leur fortune. Le monde qu'ils avaient soumis était très-disposé à croire qu'il était au-dessus de tous les dieux, puisqu'il avait rendu ses adorateurs les maîtres de tous les peuples. C'est ainsi que le culte du dieu «très-bon et très-grand» se répandit dans les provinces. Les légions le portaient avec elles dans les pays qu'elles visitaient, et son culte y devenait bientot le plus populaire de tous. En Espagne, dans la Dacie, dans la Pannonie [2], etc., c'est à Jupiter qu'on s'adresse, de préférence à tous les autres dieux, et les noms qu'on lui donne en l'invoquant montrent bien l'estime qu'on fait de lui. On l'appelle le dieu suprême, le premier de tous [3], le maître des choses divines et humaines, l'arbitre des destinées [4]; on paraît faire effort pour trouver des paroles qui répondent à sa grandeur. Après l'avoir mis au-dessus des autres divinités, on en vient à croire qu'il n'y en a pas d'autres que lui. C'est ce que

1. Macrobe nous a conservé quelque chose de ce grand travail théologique, (*Sat.*, I, 17 et 19). — 2. Voyez les *indices* du deuxième et du troisième volume du *Corpus inscr. lat.* — 3. Orelli, 1267 : *Jovi summo excellentissimo.* — 4. Orelli, 1269 : *summo, exsuperantissimo, divinarum humanarumque rerum rectori, fatorumque arbitro.* Il arrive aussi très-souvent qu'on invoque avec lui tous les autres dieux ensemble (*Jovi optimo maximo ceterisque dis immortalibus*), comme pour montrer par cette formule qu'il absorbe et résume leur puissance, et que l'unité divine doit se recomposer en sa personne. Voyez Orelli, 5653, 5654, 1799, 2122, etc.

laisse entendre le peuple dans les hymnes qu'il chante en son honneur ; il le salue dans ses temples en disant qu'il est le Dieu des dieux et qu'il possède seul la puissance divine, *Deo deorum qui solus potes*[1]. On peut donc affirmer qu'au IIe siècle c'était une opinion générale aussi bien chez les ignorants que chez les lettrés, qu'il fallait ramener de quelque façon tout ce monde de divinités qu'on adorait à un Dieu unique. Les Pères de l'Église le reconnaissent sans difficulté et ils en triomphent[2]. « Toutes les fois, nous disent-ils, qu'un païen lève les yeux au ciel, il est bien forcé d'avouer que tout le pouvoir de l'univers est dans la main d'un seul Dieu[3]. » Cette impuissance où se trouvait le monde à se résigner désormais au polythéisme, ces efforts tentés de tous les côtés pour revenir à l'unité divine, et le succès qu'ils semblaient près d'obtenir, étaient assurément le résultat des leçons de la philosophie et l'une de ses plus grandes victoires.

Elle en remporta d'autres encore. En même temps qu'elle travaillait à faire accepter l'unité de Dieu aux religions populaires, elle essayait de les rendre plus morales. Sans doute elles n'étaient pas immorales de dessein prémédité. Il n'est pas vrai, comme on l'a quelquefois prétendu, dans l'ardeur des controverses, qu'elles enseignaient volontairement le mal. On peut dire, au contraire, qu'en général toute religion, quelque imparfaite qu'elle soit, en tant qu'elle impose des devoirs à l'homme envers un être supérieur, l'oblige à veiller sur lui-même et à ne plus s'abandonner sans réflexion aux premiers sentiments de sa nature. Elle peut devenir ainsi, qu'elle le veuille ou non, une garantie de moralité pour lui. C'est ce

1. Tertullien, *Ad Scap.*, 4. — 2. Tertullien, *Apolog.*, 17; *Ad Scap.*, Minut. Felix, *Octav.*, 18. — 3. Prudence, *Apth.*, 186.

qui arrivait à Rome plus que dans aucun autre pays de l'ancien monde. Le caractère honnête de la religion romaine a bien souvent frappé les Grecs ; ils la félicitaient de n'avoir pas de ces légendes qui indignaient les gens sévères et prêtaient à rire aux railleurs[1]. Rien ne ressemblait chez elle à ces fêtes désordonnées qu'aimait l'Orient et que la Grèce finit par accueillir avec faveur. Elle honorait les dieux par des cérémonies simples et graves, dont les mœurs publiques n'avaient rien à craindre. Les fêtes qui eurent lieu quand on célébra le premier *lectisterne* ressemblaient beaucoup à des solennités chrétiennes du moyen-âge. Tite-Live nous dit que toutes les maisons étaient ouvertes, qu'on était heureux de recevoir chez soi non-seulement ses hôtes, mais des étrangers et des inconnus, que les ennemis se réconcilièrent ensemble et qu'on délivra des prisonniers[2]. Mais si l'on doit reconnaître que les religions antiques étaient souvent très-morales, il faut avouer aussi qu'en général elles l'étaient sans le vouloir et ne cherchaient pas à l'être. Elles n'avaient pas le dessein de tracer à l'homme des règles de conduite et de lui apprendre ses devoirs[3] : c'était le rôle des philosophes. Elles n'étaient à l'origine qu'une explication naïve des phénomènes de la nature, et l'on n'avait d'abord imaginé des dieux que pour trouver une raison à ces grands spectacles du monde dont la cause était inconnue. En les imaginant, on leur créait une histoire qui devait rendre compte de tous les mystères de la nature. C'est ainsi qu'on expliquait la production des fruits par une sorte d'hymen de la terre et du ciel, et l'al-

1. Voyez tome I, p. 33. — 2. Tite-Live, V, 13. — 3. Il y a pourtant quelques exceptions à ce principe, qui est vrai en général : chez Homère, la religion paraît être par moments une sorte de sanction de la morale.

ternative des saisons, en supposant un dieu qui meurt pendant l'hiver pour ressusciter au printemps, avec la fécondité et la vie. Les légendes variées qui prirent naissance de tous ces récits merveilleux ne causèrent aucun scandale tant qu'on en sut découvrir le sens caché ; mais avec le temps on en perdit l'intelligence, et ce ne furent plus alors pour les sages que des fables ridicules ou dangereuses. Horace dit qu'elles enseignent à mal faire[1], et Sénèque prétend qu'il n'y a pas de vice qu'elles ne puissent autoriser[2]. Les philosophes essayèrent, en les interprétant, de les rendre irréprochables. Les stoïciens surtout furent intarissables d'explications de tout genre ; ils entreprirent de montrer que les plus légères cachent un sens profond et qu'on peut tirer de celles même qui semblent le moins convenables des leçons d'honnêteté. On commence dès lors à penser qu'il n'y a pas de meilleure manière de plaire aux dieux que de se bien conduire, et que la morale est inséparable de la religion. On croit plus que jamais que les dieux sont les protecteurs naturels de l'innocence et qu'ils ont horreur des criminels. Néron, après le meurtre de sa mère, n'osa pas entrer dans le sanctuaire de Vesta[3]. On exige des prêtres des vertus qu'on n'avait pas encore songé à leur demander. Pour remplir les fonctions sacerdotales, on ne veut plus choisir que les plus dignes[4], c'est-à-dire « ceux dont les cœurs étaient purs et la vie irréprochable[5] ». Les temples avaient été jusque-là pleins de dangers pour la morale publique[6] ; on souhaite qu'ils deviennent un lieu de recueillement où l'âme s'épure par la méditation et s'élève

1. Horace, *Carm.*, III, 7, 19 : *peccare docentes historias.* — 2. Sénèque, *De vita beata*, 26, 6 : *quibus nihil aliud actum est quam ut pudor hominibus peccandi demeretur.* — 3. Tacite, *Ann.*, XV, 36. Suét., *Nero*, 34. — 4. Pline, *Epist.*, II, 1, 8. — 5. Sénèque, *Cons. ad Marciam*, 24, 3. — 6. Ovide, *Trist.*, II, 287.

par la prière. Sur le seuil d'une chapelle de l'Afrique, on lit ces mots, qu'on croirait destinés à quelque église chrétienne : « Entre ici honnête et sors-en meilleur [1]. »

Les philosophes firent encore prévaloir d'autres maximes qui n'étaient guère d'accord avec l'esprit des anciens cultes. Ils voulurent changer les idées qu'on avait sur la nature de Dieu et les rapports que l'homme doit entretenir avec lui ; ils enseignèrent que les dieux sont nécessairement bons et qu'autrement ils ne seraient pas des dieux, qu' « ils ne veulent et ne peuvent nuire à personne [2] ». La vieille religion en reconnaissait, au contraire, dont elle avait grand'peur et qu'elle supposait malveillants et jaloux. A côté de Jupiter très-bon et très-grand, il y avait le méchant Jupiter (*Vejovis*), qu'on priait peut-être avec plus de ferveur que l'autre, parce qu'on le craignait davantage. Du moment que la philosophie n'admettait que des dieux favorables, elle était amenée à soutenir qu'il ne faut pas être effrayé devant eux, qu'on leur fait peu d'honneur en les redoutant, et qu'il convient de ne les aborder qu'avec des sentiments de confiance et d'affection. Ce n'était pas tout à fait l'opinion d'Aristote, qui prétend que, de l'homme à Dieu, c'est-à-dire entre des êtres si éloignés et si différents, l'affection n'est pas possible [3]. Mais Cicéron n'est plus de cet avis : il dit qu'il faut avoir pour les dieux les mêmes sentiments qu'on a pour sa patrie et ses parents [4]. Sénèque est plus formel encore et affirme en propres termes qu'on doit les servir et les aimer [5]. En même temps les religions orientales,

1. Renier, *Inscr. de l'Algérie*, 165 : *Bonus intra, melior exi.* — 2. Voyez Cic., *De off.*, II, 3, 14, 28. Varron, dans saint Aug., *De civ. Dei*, VI, 9. Sénèque, *De ira*, II, 27, 1 ; *De benef.*, IV, 19, 1. — 3. Arist., *Éthique à Nicom.*, VIII, 7. — 4. Cic., *De partit., orat.*, 16. — 5. Sen., *Epist.*, 47, 18. Voyez, sur cette question, les notes de M. Havet dans son édition de Pascal) t. I, p. 178 et 219 de la seconde édition).

dont l'empire devenait tous les jours plus grand sur les Romains, donnaient aussi un caractère plus vif et plus passionné à la dévotion du peuple ; en sorte qu'ici encore les ignorants comme les lettrés, ceux qui écoutaient les leçons des sages et ceux qui fréquentaient les temples des divinités étrangères, s'accordaient ensemble : ils éprouvaient tous le besoin d'approcher les dieux de plus près et d'établir avec eux des communications plus étroites et plus tendres.

Il était naturel que l'idée nouvelle qu'on se faisait de la nature des dieux et de leurs rapports avec l'homme amenât quelques changements dans la manière de les prier. « Ils n'exigent pas, disent les sages, qu'on égorge des bœufs en leur honneur, qu'on suspende de l'or ou de l'argent dans leurs temples, ni qu'on verse des offrandes dans leurs caisses. L'hommage qu'ils préfèrent est celui d'un cœur pieux et juste[1]. Il n'est pas besoin d'entasser les pierres les unes sur les autres pour leur élever des temples ; il vaut mieux que chacun leur construise un sanctuaire dans son cœur[2]. » En cet état d'esprit, il était difficile qu'on se contentât de ces prières anciennes auxquelles il était défendu de rien changer[3], et qu'il fallait répéter fidèlement, même quand on ne les comprenait plus. On voulait s'adresser aux dieux d'une façon plus libre, et n'avoir pas l'air, quand on les priait, de redire une leçon qu'on venait d'apprendre. Malheureusement la vieille religion résista ; elle tenait à ses anciens rituels, et au IIIe siècle encore elle condamnait ses dévots à répéter ces formules verbeuses dont tant de générations s'étaient pieusement servies. Elle ne se relâcha de sa rigueur

1. Sénèque, *Epist.*, 115, 5. — 2. Sénèque, *Fragm.*, 133 (édit. Haase). — 3 *Ratio hymnorum quibus aliquid subtrahere sacrilegium est*, Serv., *Æn.*, VIII, 291.

que dans quelques circonstances solennelles, où elle fit composer par des poëtes en renom des hymnes nouvelles qui furent chantées par des chœurs de jeunes garçons et de jeunes filles[1]. Peut-être, à l'époque d'Auguste, cet usage était-il devenu plus général, et la religion romaine s'en accommodait-elle plus volontiers. Horace au moins le fait entendre quand il dit, en énumérant les services que rend la poésie : « De qui les filles et les garçons apprendraient-ils les prières, si la Muse ne leur eût donné le poëte[2] ? » Dans tous les cas, tous les esprits sages étaient d'accord qu'il ne suffit pas, pour être écouté des dieux, de marmotter auprès de leurs autels quelque ancienne formule, et les gens mêmes qui ne faisaient pas profession d'être des philosophes, dans des livres qui n'étaient pas faits pour l'école, disaient comme une vérité qui n'était plus contestée de personne, qu' « il vaut mieux apporter dans les temples une âme pieuse et juste que des prières apprises par cœur[3]. »

Ce qui rend si remarquables les changements qui s'accomplissent alors dans les opinions religieuses, c'est qu'ils coïncident avec ceux qu'on observe dans la moralité publique. En même temps qu'on se fait des idées plus élevées de la nature de Dieu et du culte qu'il faut lui rendre, on commence à s'occuper des pauvres, on plaint les gladiateurs, on protége les esclaves[4]. Ce double progrès religieux et moral, qu'il n'est pas possible de méconnaître, a tellement frappé quelques personnes, qu'elles ne peuvent pas croire que la société païenne y soit arrivée toute seule.

1. Voyez Tite-Live, XXVII, 37, XXXI, 13, et le chant séculaire d'Horace. Il est question, dans les commentateurs de Virgile, d'un certain Marius, qui est appelé *Lupercaliorum poeta*. Était-il chargé de composer des hymnes pour ces fêtes? Voyez Servius et Philargyrius, *Buc.*, I, 20. — 2. Horace, *Epist.*, II, 1, 132. — 3. Pline, *Paneg.*, 3. — 4. Voyez tome II, p. 177 et sq.

Comme il devient surtout sensible à l'époque où le Christianisme commence à être prêché dans l'empire, on s'est demandé s'il ne faut pas l'attribuer à l'influence de l'Évangile. N'est-il pas possible que, dès les premiers moments, des communications secrètes se soient établies entre les deux cultes, et que les païens aient tiré de la doctrine nouvelle les grandes idées dont nous voulons leur faire honneur? C'est une question qu'il est difficile de ne pas se poser, mais à laquelle il n'est pas aisé de répondre. Peut-on se flatter, à la distance où nous sommes de ces événements lointains, de distinguer nettement ce que les contemporains eux-mêmes n'apercevaient pas? Au milieu de ces incertitudes, il n'y a guère que deux faits d'assurés : le premier, c'est que les Pères de l'Église, lorsqu'ils signalent dans ces anciens cultes des pratiques semblables aux leurs, ou qu'ils rendent témoignage des vertus de la société païenne, n'ont pas prétendu qu'elle les tenait directement du Christianisme. Ceux d'entre eux qui lui sont le plus contraires supposent ou qu'elle a pris ce qu'elle avait de meilleur dans les livres sacrés des Juifs, ou qu'elle le doit à l'intermédiaire des démons. « Comme les démons prévoient l'avenir, ils connaissaient dès l'origine ce que le Christ devait établir plus tard, et ils en ont fait une contrefaçon pour le décréditer d'avance[1]. » Si les Pères avaient cru que les païens ne faisaient qu'imiter ce qu'ils avaient sous les yeux, évidemment ils l'auraient dit et n'auraient pas eu recours à des suppositions merveilleuses pour rendre compte de ce qu'on pouvait si naturellement expliquer. L'autre fait qui ne me semble pas moins certain, c'est qu'on peut comprendre

1. Justin, *Apol.*, I, 46 et 66. Tertullien (*De præscr.*, I, 45), en parlant du diable, qui fait accomplir à ses fidèles, dans les mystères, les mêmes rites que célèbrent les Chrétiens, semble vouloir exprimer la même idée que saint Justin.

à la rigueur que la religion et la morale soient devenues plus pures au IIe siècle sans l'intervention du Christianisme. Il n'y a rien, dans toutes les réformes que nous avons exposées, que la société païenne ne pût accomplir seule. Ce qui fait d'ordinaire qu'elles étonnent, c'est qu'on oublie le long travail qui les avait préparées. L'humanité n'y est pas parvenue du premier coup et par un seul effort; elles sont pour elle la dernière étape d'une longue route, et quand on suit pas à pas le chemin qu'elle avait parcouru, on est moins surpris du terme où elle était enfin arrivée. Une bonne partie de la route était déjà faite au moment où commence l'empire. Presque tous les principes qui nous ont le plus frappé chez les sages du IIe siècle se trouvent déjà dans Cicéron, cinquante ans avant la naissance du Christ[1]. La philosophie, depuis Auguste jusqu'à Marc-Aurèle, n'en a guère inventé de nouveaux; elle a seulement tiré des vérités qu'on avait depuis longtemps proclamées des conséquences pratiques, et, en les appliquant davantage à la vie, elle a pu réparer des injustices que les siècles précédents avaient tolérées. Ce progrès, quelque grand qu'on l'imagine, n'est pas de ceux dont l'esprit humain soit incapable. Il était au contraire dans l'ordre des choses; il devait nécessairement s'accomplir par la marche naturelle du temps. En trouvant seule et sans aide les principes généraux, la sagesse grecque avait fait le plus grand travail et les plus glorieuses découvertes. Mettre ces principes dans les faits, passer de la théorie à l'application est toujours moins difficile, et il ne me paraît pas nécessaire de supposer que cette société intelligente ait eu besoin, pour y parvenir, du secours de personne.

Mais de quelque manière qu'on explique ces progrès,

1. Voyez tome II, p. 4.

à quelque cause qu'on les rapporte, ils n'en sont pas moins certains, et l'on ne peut douter qu'ils n'aient eu des conséquences importantes pour la religion romaine. Elle leur doit surtout cet inappréciable avantage d'avoir conservé jusqu'à la fin un certain crédit sur les classes éclairées. On est en général très-surpris qu'elles n'aient pas été plus empressées à l'abandonner. On a grand'peine à comprendre comment ces personnes distinguées, d'un esprit si fin, si moqueur, ces amis des lettres, ces élèves des philosophes, ont pu rester si attachés à des cultes dont la grossièreté humiliait leur raison. C'est qu'on ne tient pas assez compte des concessions que ces cultes avaient faites aux exigences du temps et des réformes auxquelles ils s'étaient prêtés. Peut-être nous faisons-nous quelque illusion quand nous nous imaginons que les gens du monde devaient s'y sentir gênés : en réalité ils avaient bien des moyens de s'y mettre à l'aise. N'oublions pas que les religions antiques n'avaient pas de dogmes fixes. Aucune autorité n'y imposait des croyances précises, et chacun s'y faisait ses opinions à soi-même. La limite entre ce qu'il fallait croire et ce qu'on pouvait rejeter n'étant pas tracée, on était toujours libre de regarder les légendes qui semblaient choquantes comme des imaginations de poëtes qui n'engageaient personne. On ne les écoutait même si volontiers que parce qu'on n'était pas forcé de les tenir pour vraies. Le charme poétique de ces récits a séduit les plus grands sceptiques, comme Lucrèce, et ils ne se sont fait aucun scrupule de les répéter, ne pensant pas qu'on pût les soupçonner d'y croire. A la rigueur, ni Cicéron, quand il attaque avec tant de force les fables d'Homère[1], ni Pline, quand il appelle la mythologie « un ensemble d'enfantillages et

1. Cic., *De nat. deor.*, I, 16.

de folies[1] », ne se mettent tout à fait en dehors des croyances officielles; car il n'y avait pas de croyances imposées officiellement, et l'anathème, dans les cultes antiques, ne frappe presque jamais que des actes, et non des opinions et des idées. On était donc libre à la rigueur de refuser de croire à toutes les anciennes légendes ; mais si l'on tenait à les accepter, il y avait un moyen de le faire sans trop heurter la raison. Il ne s'agissait que d'avoir recours aux interprétations stoïciennes. En voyant dans ces récits, qui semblaient d'abord étranges ou scandaleux, des allégories morales ou physiques, il n'y avait plus de motif d'en être choqué. On se servait de même des systèmes des philosophes pour recomposer l'unité divine sans se mettre en hostilité avec les religions populaires. On se disait que la pauvre humanité, « rappelée sans cesse par ses souffrances au souvenir de sa faiblesse, avait fait de Dieu plusieurs parts, afin que chacun adorât séparément celle dont il avait le plus besoin[2] ». Ce que des esprits faibles avaient ainsi séparé, des esprits plus éclairés pouvaient le réunir, et au delà de ces mille divinités, création de l'infirmité humaine, il leur était facile d'apercevoir le Dieu suprême, dont elles n'étaient que les attributs. « Sous des noms différents, disaient-ils, nous adorons la Divinité unique dont l'éternelle puissance anime tous les éléments du monde, et en rendant hommage successivement à ses diverses parties, nous sommes sûrs de l'adorer elle-même tout entière. Par l'intermédiaire des dieux subalternes, nous invoquons ce père des dieux et des hommes auquel s'adressent, dans des cultes à la fois divers et semblables, le respect et les prières de

1. Pline, *Hist. nat.*, II, 7 (5). — 2. Pline, *Hist. nat.*, II, 7 (5) : *fragilis et laboriosa mortalitas in partes ista digessit, infirmitatis suæ memor, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret.*

tous les mortels[1]. » Avec ces accommodements et ces interprétations, les gens éclairés pouvaient accepter sans peine la religion populaire ; du moment qu'elle consentait à se plier aux exigences des temps nouveaux, il ne leur en coûtait pas de lui rester fidèles, et c'est ainsi que, contre toute attente, les hautes classes de la société, qui avaient, à ce qu'il semble, tant de raisons de n'y pas tenir, furent, avec le peuple des campagnes, les dernières à l'abandonner.

II

Ce qu'il y a d'imparfait et d'incomplet dans toutes ces réformes religieuses. — On ne parvient pas tout à fait à s'entendre sur l'unité de Dieu. — On ne corrige pas entièrement l'immoralité des cultes antiques. — La dévotion populaire reste matérielle et intéressée. — La philosophie ne fait pas assez d'efforts pour éclairer le peuple. — L'enseignement des cyniques et le peu de résultats qu'il obtient. — Dans les classes élevées, besoin de croyances précises et certaines que la philosophie et la religion ne peuvent satisfaire.

Ainsi il n'est pas douteux que cet esprit nouveau qui se répandit au IIe siècle dans la religion romaine ne lui ait rendu quelque vie et n'ait prolongé sa durée ; mais il ne pouvait pas la sauver. Il ne lui était pas possible d'y corriger tout ce qui blessait les sages et d'y introduire tout ce que réclamait l'opinion. Il se heurtait partout à des habitudes vivaces, à des souvenirs obstinés, et la nature même de ce vieux culte lui opposait une résistance insurmontable. Il arriva donc que toutes les réformes qu'on entreprit furent incomplètes, ce qui les rendit un jour inutiles.

Aucune ne nous semble d'abord avoir mieux réussi que

1. C'est ainsi que s'exprime Maxime de Madaure, dans sa lettre célèbre à saint Augustin. (S. Aug., *Epist.*, 16 [48].)

cet essai qu'on avait tenté pour faire sortir l'unité de Dieu du polythéisme. Le succès n'en fut pas pourtant aussi général ni aussi entier qu'on pourrait le croire. Il resta toujours beaucoup d'indécision et de vague dans la façon dont on reconstituait l'unité divine. Chacun, nous l'avons vu, regardait comme le Dieu suprême celui qu'il préférait, et groupait les autres autour de lui. Il s'en suivait que le Dieu unique changeait de nom et d'aspect selon les personnes, et qu'on n'arrivait pas à s'entendre, ce qui était alors le besoin de tout le monde. Il faut ajouter que chez ce peuple, conservateur par nature, les idées nouvelles parvenaient rarement à détruire les croyances anciennes. Aussi retrouve-t-on à la même époque, et quelquefois chez les mêmes personnes, des tendances qui se combattent. En même temps qu'on cherche à éloigner la divinité de l'homme, qu'on l'isole dans le ciel, qu'on tient à ne la voir qu'à distance, ce qui permet de lui rendre toute sa majesté, on cède à cet instinct contraire qui pousse à la rapprocher de soi, à la mêler à sa vie, à l'approprier à ses besoins, ce qui amène à la morceler à l'infini [1]. Tantôt Jupiter est le dieu suprême, le maître des choses divines et humaines [2]; tantôt il s'abaisse à n'être plus que le protecteur particulier d'une pauvre femme qui le charge spécialement de veiller sur elle, et à qui, pour plus de sûreté, elle donne son propre nom, comme pour prendre ainsi possession de lui [3]. C'est ainsi que, dans cette société confuse, les instincts de l'avenir sont partout contrariés par les habitudes du passé. On peut dire qu'à ce moment l'unité de Dieu et le polythéisme vivaient ensemble et s'accommodaient comme ils pouvaient l'un avec l'autre. Ce

1. C'est ce que Sénèque appelle spirituellement : *unicuique nostrum pædagogum dari deum.* (*Epist.*, 110, 1). — 2. Orelli, 1269 : *summo, exsuperantissimo, divinarum humanarumque rerum rectori.* — 3. Orelli, 1255 : *Licinia Purpuris Jovi optimo maximo Purpurioni.*

n'était évidemment pas assez pour contenter les esprits difficiles, qui devaient souhaiter un triomphe plus complet et plus éclatant pour le principe de l'unité divine.

On ne fut pas non plus entièrement heureux dans les efforts qu'on fit pour rendre ces cultes plus moraux et pour y supprimer ce qui pouvait choquer les consciences délicates. Les religions anciennes ne possédaient pas à vrai dire d'enseignement moral. Peut-être en trouvait-on quelque trace dans les mystères; mais les leçons qu'on pouvait y donner ne ressemblaient pas à celles qui furent distribuées plus tard avec tant d'autorité dans les chaires chrétiennes, et qui s'adressaient à tout un peuple. « C'était à peine un bruit léger qu'on murmurait à l'oreille de quelques élus [1]. » Encore faut-il remarquer que l'utilité qu'ils pouvaient en tirer était fort amoindrie par les légendes qu'on représentait en même temps devant eux. Les Pères de l'Église nous apprennent que c'étaient les plus étranges et les plus obscènes de tout le paganisme; on semblait vraiment les avoir réservées pour le secret des mystères, parce qu'on ne pouvait guère les produire au grand jour : en sorte que, même là, l'immoralité côtoyait la morale, et l'homme se trouvait tiré dans des directions contraires. Du reste, il est aisé de voir que partout, dans ces vieux cultes, ces deux influences opposées se mêlent. On les retrouve souvent ensemble sur les mêmes monuments [2], dans les mêmes ouvrages. Il n'y a peut-être pas d'auteur dans l'antiquité qui soit à la fois plus religieux et plus immoral qu'Apulée, et il n'a eu

1. S. Augustin, *De civ. Dei*, II, 6. — 2. C'est ainsi que sur le tombeau de Vincentius, le prêtre de Sabasius, qui a été retrouvé aux catacombes, on trouve cette exhortation épicurienne : *Vive, lude et veni ad me*. Le même hypogée contient la tombe d'un prêtre de Mithra dont on dit : *Basia, voluptates, jocum, alumnis suis dedit*, et on semble lui en faire honneur. (Orelli, 6042.)

aucun scrupule à placer, dans son roman, le récit des mystères d'Isis à côté des aventures licencieuses de Lucius. Ces contrastes ne pouvaient pas s'éviter. Le fond de ces cultes, surtout de ceux qui venaient de l'Orient, était un naturalisme sans frein ; ce n'est que par surprise que la philosophie leur faisait accepter des principes différents, et après quelque contrainte ils revenaient à leur nature. Il arriva même que non-seulement la philosophie ne rendit pas toujours la religion plus morale, mais que la religion parvint quelquefois à corrompre la philosophie. Sénèque avait sévèrement condamné le spectacle cruel des gladiateurs ; il dura pourtant jusqu'à la fin de l'empire, parce qu'il était lié à la religion, qui protégeait les jeux publics. Symmaque, un esprit si éclairé, qui connaissait tous les préceptes de la sagesse antique, mais qui par malheur était un dévot en même temps qu'un sage, y tenait autant qu'aux sacrifices ; le respect qu'il professait pour toutes les institutions religieuses lui cachait ce que celle-là avait de révoltant [1], et il fallut qu'un chrétien l'avertît « qu'il n'est jamais permis de faire un spectacle et un jeu de la mort d'un homme » [2].

C'est grâce à ces souvenirs pieux qui protégeaient tous les anciens abus que les réformes les plus indispensables ne furent jamais qu'imparfaitement accomplies. Certes, la conscience a protesté de bonne heure contre l'immolation des victimes humaines. La philosophie n'existait pas encore que déjà les personnes sensées en comprenaient toute l'horreur, et la première victoire de la civilisation consista partout à les remplacer par des sacrifices symboliques où l'on cherchait à contenter les dieux sans faire

1. Voyez surtout *Epist.*, II, 46. Il y traite fort mal de malheureux Germains, qui se sont tués pour ne pas paraître dans les jeux publics. — 2. *Nullus in urbe cadat cujus sit pœna voluptas !* (Prudence, *Contra Symm.*, II, 1126.)

gémir l'humanité. Cependant elles ne furent jamais entièrement supprimées à Rome. C'était l'usage que, quand on y était menacé de quelque grand malheur, la superstition reprenait son empire, et l'on s'empressait d'enterrer vivants des Grecs ou des Gaulois dans le forum. Au moment même où le poëte Silius s'écriait en beaux vers : « Y a-t-il quelque piété à souiller les temples de sang humain ? La première cause de tous les crimes pour les malheureux mortels, c'est de ne pas connaître la nature divine : sachons que Dieu est un être doux et ami des hommes[1] », on croyait lui plaire en lui sacrifiant des victimes humaines ! Il y en eut d'immolées du temps de Pline, pendant que Sénèque proclamait que l'homme doit être sacré pour l'homme[2]. Il y en eut sous Commode, au lendemain du règne de Marc-Aurèle[3]. Il y en eut sous Héliogabale, qui croyait, nous dit-on, faire plus de plaisir aux dieux en leur offrant des enfants de grande famille et les plus beaux qu'il pouvait trouver[4]. Le brave soldat Aurélien, en demandant au sénat de consulter les livres de la Sibylle, lui proposait, comme la chose la plus naturelle du monde, de lui envoyer des captifs de toute nation en même temps que des animaux choisis pour les immoler[5]. Il y avait pourtant une loi qui punissait ces sortes de sacrifices, et nous savons qu'on l'appliquait rigoureusement aux nations étrangères[6]. Pline en fait de grands compliments au peuple romain. « On ne pourra jamais assez célébrer, dit-il, les services que Rome a rendus au monde en supprimant ces horribles coutumes qui faisaient

1. Silius, IV, 793 : *mite et cognatum est homini Deus*. — 2. Pline, *Hist. nat.*, XXVIII, 2 (3). Il nous apprend que l'on conservait toujours par précaution la formule des prières qui devaient accompagner ces sacrifices. — 3. Lampride, *Commod.*, 9. — 4. Lampride, *Héliog.*, 8. — 5. Vopiscus, *Aurel.*, 20. — 6. Tibère fit tuer des prêtres qui, en Afrique, immolaient des enfants à Saturne. (Tertull., *Apol.*, 9.)

qu'on regardait comme un usage religieux de tuer un homme, et même comme une pratique très-salutaire de le manger[1]. » Mais il oublie d'ajouter que Rome s'accordait à elle-même sans scrupule la permission de violer la loi qu'elle avait faite[2], et qu'elle semblait n'avoir interdit ces immolations chez les autres peuples que pour s'en réserver le privilége. On est vraiment étonné de voir combien l'habitude peut rendre insensible aux spectacles les plus odieux. Dans ce temple de la Diane des bois, où se rendait toute la société de Rome[3], au milieu d'un des sites les plus gracieux de l'Italie, il se passait de temps en temps des scènes horribles, avec lesquelles tout ce beau monde était si familiarisé qu'on ne songeait pas à en être surpris. Le prêtre de la déesse était un esclave fugitif qui avait tué son prédécesseur, et il restait en fonction jusqu'à ce qu'il fût tué lui-même[4]. Il vivait dans des terreurs perpétuelles, occupé sans cesse à se défendre contre cet ennemi invisible qui menaçait sa vie ; mais comme il ne pouvait pas tout prévoir, il se trouvait toujours quelque esclave habile qui finissait par le surprendre. C'était une distraction piquante pour toutes ces grandes dames ou ces belles affranchies, qui s'en allaient en voiture ou en litière se faire voir le long de la route d'Albe, d'apprendre que, malgré ses précautions, il avait succombé, et l'on était fort curieux de se faire montrer l'heureux vainqueur. Un jour Caligula, qui tenait à donner le plus souvent possible ce plaisir au public, s'impatientant de voir qu'un de ces prêtres vivait trop longtemps, prit la peine de lui chercher lui-même un rival ; il envoya un esclave plus fort pour le tuer et prendre sa place[5].

1. Pline, *Hist. nat.*, XXX, 1 (3). — 2. Plutarque a déjà fait remarquer, à ce propos, que les Romains défendaient chez les autres ce qu'ils se permettaient chez eux. (*Quæst. rom.*, p. 283.) — 3. Voyez tome II, p. 207 — 4. Ovide, *Fast.*, III, 271. — 5. Suétone, *Calig.*, 35

C'est aussi cette obstination à conserver les usages anciens, même quand ils ne s'accordaient plus avec les temps nouveaux, qui fit échouer en partie tous les efforts des sages pour rendre la religion romaine moins matérielle et moins formaliste. Ils avaient beau dire que la prière doit être libre, qu'elle n'a de prix que lorsqu'elle est un élan spontané de l'âme vers Dieu, on continuait à répéter fidèlement les vieilles formules, et même dans les cultes de l'Orient, qui devaient, ce semble, échapper à cette servitude, on introduisait la coutume romaine de faire prononcer d'abord par un prêtre les paroles sacrées qu'il fallait redire ensuite sans y changer un mot [1]. Les philosophes ne parvinrent pas davantage à rendre la dévotion désintéressée. Les inscriptions nous montrent qu'on ne s'adresse jamais aux dieux que pour leur demander quelque faveur ou les remercier de l'avoir obtenue. On leur rend grâces d'un voyage accompli sans accident, d'un malheur évité, d'une bonne fortune inattendue [2]; on leur demande des services de toute sorte, quelquefois fort étranges [3]; on les implore surtout pour obtenir la santé, le plus grand des biens, celui sans lequel on ne peut pas jouir des autres. Les dieux les plus fêtés sont ceux qui font profession de guérir : Esculape et Sérapis, dont les temples sont de véritables hôpitaux, et dont les prêtres ont des recettes pour toutes les maladies [4]; la Bonne Déesse, qui rend la vue à un pauvre

1. C'est ce qui arriva notamment pour les tauroboles. (Boissieu, *Inscr. de Lyon*, p. 33 et 36.) — 2. C'est ainsi qu'un marchand les remercie d'avoir conservé des marchandises qui pouvaient courir quelque danger. (Orelli, 2029.) — 3. Un papyrus de l'Égypte contient une supplique adressée à Sérapis par une jeune fille pour rendre efficaces les imprécations qu'elle prononce contre son père. (*Journal des savants*, 1828, août.) — 4. On a retrouvé à Rome une table de marbre qui devait être suspendue dans le temple d'Esculape, situé dans l'île du Tibre. Elle contient la mention des guérisons miracu-

esclave abandonné des médecins [1]; Minerve, qui pousse la complaisance jusqu'à faire repousser les cheveux des femmes qui les ont perdus [2]. Les autres divinités aussi, quoique leurs attributions soient différentes, sont invoquées dans les cas graves; partout on les prie pour le salut et la conservation de ceux qu'on aime. Jupiter lui-même, qui a le monde à gouverner, ne dédaigne pas de s'occuper des maladies de ses fidèles et de les rendre à la santé [3]. Les dieux sont toujours censés en relation directe avec les hommes; ils ne se montrent plus sans doute aussi facilement que du temps d'Homère, et l'on avoue avec quelque regret qu'il est devenu beaucoup plus rare de les rencontrer en plein jour, mais ils visitent pendant la nuit ceux qui les prient, ils leur apparaissent en songe et viennent réclamer pour eux ou leurs collègues les honneurs qu'ils souhaitent. On ne leur refuse guère ce qu'ils ont ainsi demandé, et sur un très-grand nombre de monuments qui nous restent de cette époque on lit qu'ils ont été élevés par l'ordre exprès des dieux, d'après leur volonté formelle, et que Jupiter ou Mithra ont pris la peine de venir dire eux-mêmes à leurs adorateurs comment ils entendaient être honorés [4]. Ce qu'il faut bien re-

leuses qui ont été obtenues par l'invocation du dieu. L'un de ces miracles s'est accompli devant tout le monde et aux acclamations de la foule. Dans les autres, le malade, après avoir été guéri chez lui, est venu remercier Esculape, et témoigner en public de sa reconnaissance. (Gruter, 71, 1.) Marini fait remarquer, à cette occasion, qu'en général ce n'était pas uniquement par des prières et des pratiques dévotes que le malade était guéri. En réalité, on pratiquait la médecine dans les temples, et il est presque toujours question de remèdes donnés par les prêtres et qui ont eu les meilleurs effets. (*Arvali*, p. 247.)

1. Orelli, 1518. — 2. Orelli, 1429 : *Minervæ memori Tullia Superiana restitutione facta sibi capillorum.* — 3. Mommsen, *Inscr. Neap.*, 3581. — 4. *Ex jussu, ex viso, ex præscripto numinis, ex voluntate et nutu*, etc. Orelli, 1914 *Soli invicto Mithræ. sicut ipse se in visu jussit refici.*

marquer, c'est que parmi le gens qui témoignent ainsi de leur foi complète à ces apparitions et à ces avertissements célestes, il y a sans doute beaucoup de petits marchands, de soldats et d'ouvriers ; mais il se trouve aussi des personnages d'importance, des officiers supérieurs de légions et des gouverneurs de provinces [1].

On est donc très-tenté de croire, quand on consulte les inscriptions, que toutes ces réformes religieuses entreprises par les philosophes n'ont pas pénétré profondément dans cette société. Le peuple semble y être resté étranger ; il conserva le plus souvent son ancienne manière d'entendre et de pratiquer la religion. Aussi a-t-on beaucoup reproché à la philosophie antique de n'avoir pas assez fait pour l'élever jusqu'à elle. Ce n'est pas qu'elle l'ait jamais systématiquement exclu de ses leçons, mais en général ses leçons n'étaient pas faites pour lui ; elle s'adressait de préférence aux gens de loisir, qui avaient le temps et le goût d'apprendre [2]. Je ne vois guère qu'une

1. Orelli, 1248. Renier, *Inscr. de l'Algér.*, 3. — 2. Nous avons montré plus haut que les stoïciens essayèrent de rendre leur doctrine populaire (voyez t. II, p. 125). Quelques-uns de leurs philosophes les plus illustres, par exemple Cléanthe et Epictète, étaient sortis des derniers rangs de la société ; mais leur doctrine, qui était obscure, demandait de longues études pour être comprise. Par sa sévérité, elle ne convenait qu'à quelques esprits d'élite, et n'arriva jamais à se répandre beaucoup dans le peuple. L'épicurisme était plus simple, plus accommodant, mieux fait pour la foule, il s'y est par moments insinué assez bas ; on nous dit même qu'il est sorti des limites du monde civilisé, et qu'il a pénétré chez les nations barbares (Cicéron, *De fin.*, 11, 16 : *a quo non solum Græcia et Italia, sed etiam omnis barbaria commota est*) ; mais ce qui montre combien cette prétention de sortir du cercle des lettrés et de faire des conquêtes dans le peuple était contraire en général à l'esprit de la philosophie antique, c'est que Cicéron ne peut pas la comprendre. Il se moque finement « de ces épicuriens qui prennent leurs sages parmi les ignorants, comme les vieux Romains allaient chercher Cincinnatus à sa charrue pour en faire un dictateur ». (*De fin.*, 11, 7.)

tentative sérieuse qui ait été essayée alors pour faire descendre la philosophie jusqu'aux plus pauvres et aux moins heureux : je veux parler de la prédication des cyniques : encore est-il vrai de dire que l'école cynique, prise dans son enseignement doctrinal, ne s'adressait pas plus particulièrement aux classes inférieures de la société qu'aux autres. Elle prétendait affranchir l'homme en le délivrant de tous les besoins factices, elle cherchait à le détacher des biens imaginaires pour le préparer à toutes les fortunes : cette leçon s'applique à tout le monde, et c'est même le riche qui peut en profiter le plus. Aussi voyons-nous des cyniques comme Demetrius, l'ami de Sénèque et de Thrasea, vivre dans le meilleur monde et s'attacher à des grands seigneurs. Cependant, comme ils voulaient démontrer, en se réduisant au nécessaire, qu'on peut se passer du superflu, et qu'ils se faisaient volontairement pauvres pour apprendre à ne pas avoir peur de la misère, le genre de vie qu'ils menaient les rapprochait du peuple. En imitant ses manières, en vivant de sa vie, ils prirent sur lui une influence que ne pouvaient pas posséder ces grands personnages qui enseignaient dans les écoles pour quelques disciples choisis. Ils avaient une attitude et un costume qui les faisaient reconnaître ; ils portaient la besace et le manteau ; « leur chevelure se tenait roide sur la tête, leur barbe sale retombait en désordre sur leur poitrine [1] ». Ils demandaient leur pain quelquefois avec rudesse ; ils disaient tout haut leurs vérités aux grands seigneurs [2], et n'épargnaient pas toujours les princes [3]. Cette liberté de parole, ce mépris de la fortune et du bien-être, ces misères acceptées volontairement et supportées avec énergie, l'originalité de leurs manières et de leurs propos, devaient donner aux cyniques une grande

1 Martial, IV, 53. — 2. A.-Gelle, IX, 2. — 3. Suétone, *Nero*, 39.

action sur le peuple. Épictète, qui les voyait bien accueillis des pauvres gens, comptait beaucoup sur eux pour la réforme des mœurs publiques, et il a tracé en termes magnifiques l'idéal de cet apostolat populaire. Le cynique est à peu près pour lui ce que le moine a été plus tard pour le Christianisme. Il doit renoncer à tous les biens et à toutes les affections ; il ne se mariera pas, de peur que les soucis de la famille ne le détournent des services qu'il doit rendre à l'humanité. « Il faut qu'il puisse dire aux autres hommes : Regardez-moi, je suis sans patrie, sans maison, sans fortune, sans esclave ; je couche sur la terre, je n'ai ni femme ni enfant, et pourtant, que me manque-t-il[1] ? » Pour dire la vérité, il s'exposera à être couvert d'outrages et roué de coups. « Il ne saurait éviter d'être battu comme on bat un âne, mais il faut que battu il aime ceux même qui le battent. » Ces mauvais traitements ne doivent pas l'empêcher de parcourir le monde, sans se fatiguer d'être utile, et de s'adresser à tous ceux qu'il rencontrera « comme leur père et leur frère, comme le ministre de leur père à tous, Jupiter. » Malheureusement, il n'est pas probable que cet idéal ait été souvent réalisé. Les écrivains de cette époque sont en général sévères pour les cyniques[2]. On nous dit qu'ils vivaient mal, qu'ils fréquentaient les mauvais lieux et qu'ils cherchaient à plaire au peuple en imitant ses vices et en flattant ses haines. En somme, leur enseignement eut peu de résultat, et ceux qui, comme Épictète, comptaient sur eux pour répandre la sagesse dans les rangs où les leçons des philosophes ne parvenaient pas furent trompés.

Mais si la philosophie n'a pas fait assez d'efforts pour élever le peuple à elle, elle a paru quelquefois descendre

1. *Dissert*, III, 22. — 2. A.-Gelle, IX, 2.

jusqu'à lui en acceptant avec complaisance les religions populaires : c'est ce qui est arrivé notamment au IIe siècle. Par là semblait s'établir une sorte d'accord entre la foule et les lettrés, et quand on voyait toutes les classes de la société se mêler dans les mêmes pratiques pieuses, on pouvait croire qu'elles étaient unies dans les mêmes croyances. Mais l'accord n'était qu'apparent [1]. Les lettrés, en acceptant la mythologie, faisaient mille réserves ; ils cherchaient à l'expliquer et à l'interpréter de façon à blesser leur raison le moins possible. Ces accommodements n'étaient pas à l'usage du peuple, qui continuait à prendre ses légendes à la lettre. C'est seulement dans les dernières années que les sages du paganisme parurent comprendre qu'il était bon que tout le monde eût part à la vérité, et qu'il convenait de la répandre. Saint Augustin rapporte que, de son temps, on introduisit dans les temples païens l'usage « de lire aux fidèles réunis des interprétations salutaires de la mythologie, qui enseignaient qu'il ne fallait pas la prendre à la lettre, et qu'on devait y chercher un sens profond [2]. » C'était s'y prendre un peu tard, et d'ailleurs la plupart de ces interprétations imaginées par les philosophes étaient subtiles, obscures, et le peuple devait avoir beaucoup de peine à les comprendre et à les goûter. Varron dit qu'elles n'étaient qu'à l'usage des lettrés [3], et il n'en paraît pas mécontent. On sait que la vérité ne lui paraissait pas bonne à enseigner à tout le monde [4], et beaucoup d'esprits sensés pensaient comme lui. La science et la sagesse leur semblaient des biens précieux parce qu'ils étaient rares, et ils auraient

1. Voyez tome II, p. 128. — 2. *Epist.*, 92 (202). — 3. S. Aug., *De civ. Dei*, VI, 5 : *quæ facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures.* C'est aussi l'opinion de Denys d'Halicarnasse, *Ant. rom.*, II, 23. — 4. S. Aug., *De civ. Dei*, IV, 31

craint d'en diminuer le prix en les communiquant à trop de personnes. Ils ne s'apercevaient pas que ces séparations entre le peuple et les lettrés sont très-fâcheuses quand elles deviennent profondes, et qu'elles créent à la fin pour les sociétés toute sorte de malaises et de périls. Aussi étaient-ils fort surpris quand ils voyaient les Chrétiens appeler tout le monde à l'intelligence des vérités divines. Cette prédication populaire excitait leurs railleries. Ils accusaient les docteurs chrétiens de ne se plaire qu'avec les femmes et les jeunes gens [1], de n'ouvrir la bouche que devant les tisserands, les cordonniers et les foulons [2], et ne paraissaient pas se douter que ce serait la gloire de la religion nouvelle « d'avoir évangélisé les pauvres et révélé les choses du ciel aux simples et aux petits [3] ».

Si « les petits et les simples » avaient quelque lieu de se plaindre de la philosophie antique, les riches et les lettrés, malgré la préférence qu'elle leur témoignait, ne devaient pas être non plus entièrement satisfaits d'elle. C'était beaucoup assurément de rendre les légendes plus raisonnables, de purifier et d'élever les pratiques du culte; mais ce n'était pas assez. Depuis qu'on s'était tourné avec tant d'ardeur vers les idées religieuses, il était né, parmi les gens intelligents et instruits, des besoins nouveaux qu'il fallait contenter. Le plaisir de chercher la vérité et de l'entrevoir peut, à la rigueur, suffire à un philosophe; mais quand on est un dévot, on veut croire. Longtemps les Grecs n'avaient paru agiter les grands problèmes de la vie que pour se donner le spectacle de leurs efforts ingénieux, et sans avoir le désir profond de les résoudre. A la fin, cette curiosité s'était lassée. Le monde se sentait

1. Tatien, *Orat. adv. Græcos*, 33, et Minutius Felix, *Octav.*, 16. — 2. Origène, *Contra Cels.*, III, 40 et 55. — 3. S. Matthieu, II, 5 et 25.

vieillir; déjà, au temps de Lucrèce, quand le laboureur, hochant la tête, se plaignait que la terre semblait épuisée et que la vigne se desséchait sur la colline, le poëte répondait tristement que c'était la destinée de toute chose de s'acheminer vers la mort, et « que le moment était proche où toute la nature, pliant sous le poids des années, irait se précipiter dans la tombe[1] ». A ces heures de désenchantement, quand on ne compte plus sur l'avenir, certaines questions se posent avec insistance, et l'on est tourmenté du besoin d'y répondre. On veut avoir des croyances solides, appuyées sur des autorités certaines, qui permettent aux consciences troublées de se reposer en paix. Ce n'était pas la religion romaine qui pouvait les donner. J'ai fait voir qu'elle n'imposait pas de dogmes formels et laissait chacun libre de croire ce qu'il voulait. On lui a su gré longtemps de cette tolérance. Les gens éclairés en profitaient pour se faire une foi raisonnable ; ils choisissaient, dans ce qu'on racontait des dieux, ce qui leur semblait le plus sensé et traitaient fort légèrement tout le reste ; mais à la fin on s'était lassé de la liberté de choisir, et l'on préférait être asservi à quelques croyances assurées. Malheureusement, on ne savait où les trouver. Les théologiens, qui s'étaient chargés d'établir quelque ordre dans ces légendes confuses, n'avaient pas prétendu arriver à la certitude. « L'homme imagine, disait Varron ; à Dieu seul il appartient de savoir[2]. » Quoique travaillant en somme dans la même direction et pour le même résultat, ils ne parvinrent presque jamais entièrement à s'entendre[3]. Était-il du reste possible à la phi-

1. II, 1164. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 17 : *hominis est hæc opinari, Dei scire*. — 3. Le nombre de ces interprétations sur lesquelles on avait fini par s'entendre n'était pas très-grand. La façon dont on explique les légendes qui ont rapport à la déesse *Tellus* paraît avoir été acceptée par toutes les écoles (Lucrèce, II, 60;

losophie, partagée, comme elle l'était, en tant d'écoles contraires et livrées à des discussions sans terme, d'introduire dans la religion quelques éléments de certitude [1] ? Les stoïciens, qui comptaient alors le plus de disciples, paraissaient avoir une doctrine précise et stable [2], mais ce n'était qu'une apparence ; ils ne s'entendaient entre eux ni sur l'existence de l'âme après la mort, ni sur la nature de Dieu. Les uns voulaient que la Divinité suprême fût l'éther, d'autres le soleil, d'autres le monde ; « en sorte, disait Cicéron, que leurs dissentiments ne nous permettent pas de savoir à qui nous devons nos hommages [3] ». Au milieu de ces incertitudes, l'âme cherchait avec anxiété quelque croyance assurée et se désespérait de n'en point trouver. Le mal était ancien ; il en est question déjà dans un passage célèbre de Platon qui semble indiquer d'avance où l'on ira prendre le remède. « Si l'on ne peut, dit-il, découvrir la vérité de soi-même, il faut choisir parmi les opinions humaines celle qui paraîtra la meilleure et la plus sûre, et s'y établir, comme sur un radeau, pour traverser la vie. A moins qu'on ne puisse trouver à s'embarquer sur un vaisseau plus solide, sur *une parole divine*, qui nous conduise en sûreté au terme

Ovide, *Fast.*, IV, 215 ; Serv., *Æn.*, III, 113, et Varron dans S. Aug., *De civ. Dei*, VII, 24, avec les corrections de Haupt, *Hermes*, IV, p. 333) ; mais, en général, on ne s'accordait pas. Voyez la manière dont saint Augustin se moque des contradictions de Varron (*De civ. Dei*, VII, *passim*). Voyez aussi Arnobe, III, 29, et IV, 34.

1. Ce ne sont pas seulement les Pères de l'Église qui ont raillé la philosophie ancienne à cause de ses incertitudes : on retrouve déjà les mêmes reproches dans les auteurs païens, surtout chez les Romains, à qui ces luttes de doctrines ne convenaient pas et qui, en toutes choses, aimaient qu'on s'entendît. Voyez Cicéron, *De divin.*, II, 58 ; *De nat. deorum*, 1, 16. Varron, *Eumen*, 15, p. 127, édit. Riese. — 2. Cicéron, *De nat. deorum*, 2, 1 : *stabilem certamque sententiam.* — 3. *Acad.*, II, 41 : *itaque cogimur dissentione sapientum dominum nostrum ignorare.*

du voyage [1]. » Le besoin de croire et de savoir était bien plus vif au IIᵉ siècle qu'au temps de Platon. On avait fait l'essai de tous les systèmes, et l'on n'était satisfait d'aucun. Nulle part on n'avait rencontré cette certitude tranquille dont on ne pouvait plus se passer. Il semblait qu'après tant de mécomptes, la philosophie même en fût venue à désespérer d'elle, puisqu'elle tendait la main à ces religions qu'elle avait si longtemps combattues, et de tous les côtés on était à la recherche de cette « parole divine » qui devait conduire l'humanité au port.

III

Comment le Christianisme achève l'œuvre commencée par la philosophie. — Services que lui rend le mouvement philosophique et religieux du Iᵉʳ siècle. — Conclusion.

Ce fut le Christianisme qui donna une pleine satisfaction à tous ces besoins confus qu'éprouvait le monde et que les religions anciennes ne contentaient qu'à moitié. Chez lui, l'unité de Dieu est entière ; il l'accepte sans réserve, il la proclame sans compromis et sans réticence. Il regarde la morale comme inséparable de la religion, ou plutôt comme la religion même [2]. Il rend toute sa liberté à la prière [3], et commande qu'on s'adresse à Dieu du fond du cœur, et non du bout des lèvres [4] ; il n'a point d'initiations secrètes réservées à un petit nombre d'élus, point de doctrine cachée qui ne soit révélée qu'à quelques per-

1. *Phédon*, p. 85. — 2. Lactance, V, 9 : *nostro populo, cujus omnis religio est sine macula vivere.* Minutius Felix, *Octav.*, 32 : *apud nos religiosior est ille qui justior.* — 3. Tertullien, *Apolog.*, 30 : *sine monitore, quia de pectore oramus.* — 4. Tertullien, *De orat.*, 17 : *Deus non vocis sed cordis auditor est.*

sonnes : il enseigne ses mystères à tous les fidèles sans distinction. « Chez nous, dit un Père, ce ne sont pas seulement les riches qui ont accès à la sagesse ; nous la distribuons aux pauvres, et pour rien. Qui veut apprendre peut entrer [1]. » Cet enseignement, si libéralement donné, ne consiste pas en discussions subtiles et en hypothèses ingénieuses, mais en dogmes précis. Pour la première fois tous les problèmes qui tourmentent les âmes reçoivent une solution formelle et définitive. Aux variations et aux incertitudes des sectes philosophiques, le Christianisme est fier d'opposer la ferme unité de sa doctrine [2] ; et comme il sait qu'elle attire à lui les gens qui veulent se reposer de leurs doutes et trouver la paix de l'esprit, il la maintient en séparant sans pitié de sa foi tous ceux qui s'écartent de son symbole. Présentées sous cette forme nette et impérieuse, appuyées sur une autorité divine, ces grandes vérités, que les sages avaient entrevues et discutées dans l'ombre des écoles, se répandent partout. Elles deviennent familières aux ignorants et aux pauvres, et pénètrent jusque chez les nations les plus sauvages, où n'étaient encore parvenues ni la science des Grecs ni les armes des Romains [3].

Mais il ne faut pas que ces grands résultats obtenus par le Christianisme, et qui ont renouvelé le monde, nous fassent trop oublier les efforts qu'on avait tentés avant lui. En général, nous aimons à introduire dans l'histoire ces contrastes violents qui nous charment dans les romans. Il nous plaît de faire d'une époque l'antithèse de celle qui l'a précédée et de supposer que le monde

1. Tatien, *Adv. Græcos*, 32. — 2. S. Aug., *De civ. Dei*, XVIII, 41, 2. — 3. S. Jérôme, *Epist.*, 60, 4 : *Immortalem animam et post dissolutionem corporis existentem, quod Pythagoras somniavit, Democritus non credidit, in consolationem damnationis suæ Socrates disputavit in carcere, Indus, Persa, Gothus, Ægyptius philosophantur.*

procède par bonds désordonnés et par révolutions imprévues. C'est ainsi que, lorsqu'on étudie la lutte des deux religions qui se disputent l'empire romain au IIe siècle, on s'imagine volontiers qu'elles étaient entièrement opposées l'une à l'autre, et qu'il ne devait rien se trouver dans la doctrine nouvelle qui ne fût un objet d'étonnement et même de scandale pour tous ceux qui avaient été nourris de l'ancienne. J'espère avoir montré que cette opinion est fort exagérée. Il y avait certainement entre elles des différences radicales, mais, par certains côtés aussi, elles se touchaient et travaillaient quelquefois d'une manière diverse à une œuvre commune. Saint Augustin proclame que le Christianisme seul a trouvé la route de cette patrie lointaine vers laquelle se dirigeait l'humanité; mais il ajoute que la philosophie l'avait aperçue de loin et saluée du haut de la colline[1]. On se figure ordinairement que ces deux sociétés suivaient des directions contraires; l'étude que nous venons de faire prouve qu'elles marchaient plutôt dans le même sens : mais l'une, conservatrice par nature, embarrassée de souvenirs et de traditions qu'elle entendait respecter, en se dirigeant vers l'avenir se retournait sans cesse vers le passé, ce qui rendait sa marche timide et son succès incertain; l'autre, au contraire, étrangère sur ce sol qu'elle venait conquérir, libre de toutes ces attaches qui deviennent souvent des entraves, s'avançait résolûment vers le but, et elle devait d'autant plus aisément l'atteindre qu'elle trouvait la route en partie frayée devant elle.

On peut donc prétendre qu'en somme, malgré les résistances que le Christianisme a rencontrées et les luttes qu'il a soutenues, il s'est développé dans des conditions

1. S. Aug., *Conf.*, VII, 21 : *aliud est de silvestri cacumine videre Patriam pacis .. et aliud tenere viam illuc ducentem.*

favorables. Les Pères de l'Église ne font pas difficulté de l'avouer. Ils reconnaissent, par exemple, que la réunion du monde entier sous la domination de Rome et la paix profonde dont il jouissait depuis Auguste ont beaucoup aidé à la propagation de l'Évangile. Il aurait certainement éprouvé plus de peine à se répandre si les rapports entre les nations avaient été plus rares et moins faciles. « C'est Dieu, disent-ils, qui a soumis tous les peuples aux Romains pour préparer les voies au Christ [1]. » D'autres causes aussi ont contribué à son triomphe, et parmi elles il n'y en a pas eu de plus efficace que ce grand mouvement religieux que nous venons d'étudier. Je ne veux pas dire, comme on l'a fait, qu'il ait produit la révolution chrétienne et qu'il suffise à l'expliquer. Le Christianisme en a profité, mais il n'en est pas sorti; ses origines sont ailleurs : il apportait avec lui, en s'établissant dans l'empire, une doctrine que Rome ne connaissait pas et qu'elle dut avoir quelque peine à comprendre. L'*Épître aux Romains* ne contient rien qui ressemble aux systèmes imaginés par les philosophes de la Grèce et qu'on puisse croire imité d'eux. Il n'est pas juste non plus de prétendre que le Christianisme n'a fait que continuer l'œuvre des religions anciennes et de laisser croire que s'il ne les avait pas interrompues, elles seraient parvenues toutes seules où il est lui-même arrivé. Je crois avoir montré au contraire qu'après des efforts vigoureux, elles s'étaient arrêtées comme épuisées vers le IIe siècle [2]. Elles avaient atteint alors, à ce qu'il semble, leurs limites naturelles, et ne paraissaient pas capables d'aller plus loin. La révolution accomplie par le Christianisme est donc bien réellement son ouvrage et le fruit de sa vertu propre; mais il

1. Prudence, *Contra Symm.*, II, 586. Voyez aussi Origène *Contra Cels.*, II, 30. — 2. Voyez tome II, p. 109, 304, 358.

n'est pas douteux qu'il n'ait tiré un grand profit du travail religieux et philosophique qui s'était accompli avant lui. Il ne se serait probablement pas propagé aussi vite un siècle plus tôt, dans cette société indifférente, railleuse, toute livrée aux soucis de la politique, qui dans les choses religieuses ne croyait pas et n'éprouvait pas le besoin de croire, au moment où Cicéron s'attirait les applaudissements de la foule en disant : « Ne pensez pas qu'il soit possible qu'un dieu nous tombe du ciel, comme il arrive dans les tragédies, qu'il vienne se mêler à nous, courir le monde et converser avec les hommes [1]. » Ce dieu descendu du ciel pour le salut de l'humanité, au IIe siècle on y croyait et on l'attendait, et les imposteurs qui prenaient le nom de quelque divinité de l'Olympe et se donnaient pour elle, étaient sûrs de trouver des dupes [2]. Il fut donc utile au Christianisme de naître au milieu de cette fermentation religieuse qui arrachait le monde à l'indifférence ; il lui fut plus utile encore qu'elle n'eût abouti qu'à des résultats incomplets. Nous venons de voir que toutes les réformes qu'on avait tentées étaient restées imparfaites. La philosophie avait posé les plus grands problèmes et ne les avait pas résolus ; la religion avait excité les esprits sans les satisfaire. Une fois jetés sur la route, ils voulaient arriver au but ; ils étaient émus, troublés, pleins de désirs inassouvis et d'attente inquiète, affamés de croyances, prêts à suivre sans hésitation ceux qui leur apporteraient enfin ces biens précieux qu'on leur avait fait entrevoir sans les leur donner, la paix et la foi. « Le

1. Cic., *De harusp. responsis*, 28 : *Nolite enim id putare accidere posse, quod in fabulis sæpe videtis fieri, ut deus aliquis, lapsus de cœlo, cœtus hominum adeat, versetur in terris, cum hominibus colloquatur.* — 2. Voyez, par exemple, les histoires plaisantes racontées par Lucien dans son *Alexander*.

Christ peut venir, disait Prudence, les voies lui sont préparées [1]. »

Il est donc vrai que le mouvement religieux et philosophique du Ier siècle prépara les voies au Christianisme et rendit son succès plus facile. C'est ce qui en fait l'importance, c'est ce qui m'a engagé à l'étudier de près dans cet ouvrage. Si je voulais résumer, en finissant, les conclusions auxquelles cette étude m'a conduit, je n'aurais qu'à citer un mot de saint Augustin qui me semble indiquer avec un grand bonheur quelles furent les conséquences de tout ce travail des esprits et en quel état le Christianisme trouva le monde. Il raconte, dans ses *Confessions*, qu'il était tout livré aux futilités de la rhétorique et aux dissipations de la vie mondaine, quand il lut l'*Hortensius* de Cicéron. Cet ouvrage éveilla son esprit qui sommeillait et lui donna le goût des études sérieuses. « Je me levai alors, Seigneur, dit-il, pour revenir vers vous [2]. » Ces paroles s'appliquent à bien d'autres que lui. On peut dire qu'au Ier siècle le monde entier « s'était levé » sous l'impulsion de l'esprit religieux et de la philosophie; il était debout, en mouvement, et, sans connaître le Christ, il s'était déjà mis de lui-même sur le chemin du Christianisme.

1. Prudence, *Contra Symm.*, II, 620 :

Christo jam tum venienti,
Crede, parata via est.

2. S. Aug., *Conf.*, III, 4 : *surgere cœperam ut ad te redirem.*

FIN.

TABLE ANALYTIQUE

DES DEUX VOLUMES

TOME PREMIER

Pages.
PRÉFACE .... V-XIV

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER. — CARACTÈRE GÉNÉRAL DE LA RELIGION ROMAINE 1-36

I. De quelle manière les Italiens et les Romains ont conçu la Divinité, 2. — Religion des Italiens, 2.— Pauvreté de leurs légendes, 3. — Religion des Romains, 3. — Les dieux des *Indigitamenta*, 4. — Caractère des dieux romains, 7.

II. Le sentiment religieux chez les Romains, 10. — Pourquoi Rome n'est pas devenue une théocratie, 11. — Importance du culte, 12. — Caractère minutieux et formaliste des pratiques, 13. — La religion romaine se méfie de la dévotion, 15. — Elle diminue le rôle du prêtre, 16. — Elle cherche à calmer les âmes, 17. — Façon dont les Romains comprennent les rapports de l'homme avec Dieu, 18. — Efforts tentés par les théologiens romains pour rassurer les consciences et diminuer les scrupules, 20. — Succès qu'obtinrent ces efforts, 25.

III. Opinion favorable des Grecs sur la religion romaine, 28. — Raisons de cette opinion : la religion romaine accoutume à la discipline et à l'obéissance, 29. — Elle est plus morale que celle des Grecs, 30. — Elle se prête mieux aux interprétations philosophiques, 33

CHAPITRE DEUXIÈME. — LA RELIGION ROMAINE A LA FIN DE LA RÉPUBLIQUE 37-63

I. La religion romaine s'altère sous la république, 37. — Causes des changements qu'elle subit : son mélange avec la religion grecque, 38. — Indifférence ou hostilité des plébéiens, 38. — Attaques des poëtes, 41. — Résultat de ces attaques, 45.

II. Tentatives pour arrêter la décadence de la religion romaine, 47 — Scipion Émilien et ses amis, 49. — Leurs opinions religieuses, 50

— Séparation qu'on établit entre l'homme et le citoyen, entre les sentiments qu'il est permis d'avoir dans la vie privée et ceux qu'il faut exprimer dans la vie publique, 52. — Conséquences de cette séparation, 53. — Opinions religieuses de Cicéron, 54. — Indifférence ou incrédulité de la société de Rome à la fin de la république, 59.

LIVRE PREMIER

LA RELIGION ROMAINE PENDANT LE SIÈCLE D'AUGUSTE

CHAPITRE PREMIER. — RÉFORMES RELIGIEUSES ET MORALES D'AUGUSTE 67-108

I. Politique d'Auguste au sujet de la religion romaine, 68. — Était-il un croyant sincère? 69. — Il conçoit le projet d'appuyer son gouvernement sur la religion, 71. — Signification religieuse du nom d'Auguste, 72.

II. Ce qu'Auguste fit pour la religion romaine, 74. — Respect qu'il témoigne pour elle, 74. — Il rebâtit les temples, 75. — Il remet en honneur les anciens usages, 77. — Cultes nouveaux qu'il établit, 78. — Vénus Mère, 79. — Mars Vengeur, 79. — Apollon Palatin, 80. — Ses réformes morales, 82. — Lois Juliennes, 84. — Succès qu'obtinrent d'abord ses institutions morales et religieuses, 85. — Jeux séculaires, 86.

III. Ce que la religion romaine a fait pour Auguste, 92. — L'empereur est associé à tous les sacerdoces, 93. — Il est nommé grand pontife, 94. — Union de l'autorité civile et de la puissance religieuse, 94. — Dangers de cette union, 95. — Fêtes nouvelles qu'on célèbre en l'honneur d'Auguste, 99. — Son nom est introduit dans les fêtes anciennes, 100. — Ce que le caractère religieux ajoute au pouvoir impérial, 103. — Comment ce caractère fut accepté du peuple et des gens éclairés, 105.

CHAPITRE DEUXIÈME. — L'APOTHÉOSE IMPÉRIALE....... 109-186

I. Précédents de l'apothéose impériale, 109. — En Égypte, 111. — En Grèce, 112. — A Rome, 114. — Croyance que les morts sont des dieux, 114. — Opinion des philosophes que les âmes des sages montent au ciel, 115.

II. Naissance de l'apothéose impériale, 121. — Honneurs accordés à César pendant sa vie, 121. — Ses funérailles, 122. — Le peuple lui élève un autel, 125. — Sa divinité est officiellement reconnue par le sénat, 127.

III. Effet produit par l'apothéose de César, 129. — Sextus Pompée et Antoine se font donner les honneurs divins, 129. — Prudence

d'Octave, 130. — Il permet aux provinces de lui élever des temples en compagnie de la déesse Rome, 131. — Il le tolère en Italie, 132. — Il le défend à Rome, 133. — Efforts faits à Rome pour le décider à se laisser adorer, 134. — Culte qu'on rend à son génie, 135. — Les *Lares augusti*, 137. — Politique d'Auguste au sujet de l'apothéose, 143. — Caractère qu'elle prend chez les Romains, 145. — Auguste reçoit les honneurs divins après sa mort par un décret du sénat, 146.

IV. Conséquences politiques de l'apothéose impériale, 149. — Le culte des Césars dans les provinces, 149. — Assemblées provinciales qui se forment autour des temples de Rome et d'Auguste, 150. — Prérogatives qu'elles s'attribuent, 151. — Caractère du culte de Rome et d'Auguste dans les provinces, 154. — Importance que prennent les prêtres de la province dans la hiérarchie sacerdotale, 157. — Le culte des Césars dans les municipes, 158. — Dernier échelon du culte impérial, les *Augustales*, 161.

V. Caractère religieux de l'apothéose impériale, 169. — Les hommages que reçoivent les empereurs étaient-ils sincères? 169. — Les provinciaux, 169. — Les soldats, 170. — La société éclairée de Rome, 172. — De quelle façon fut acceptée à Rome l'apothéose d'Auguste, 172. — Apothéose de Claude, 174. — Discrédit de l'apothéose, 175. — Sénèque et Lucain, 175. — L'apothéose mieux accueillie sous les Antonins, 176. — Quel sens y attachent les gens éclairés, 178. — Résistance des Juifs et des Chrétiens au culte des Césars, 181. — L'apothéose est conservée sous Constantin et ses premiers successeurs, 182. — Ce qui en reste dans les sociétés modernes, 183.

CHAPITRE TROISIÈME. — LE SIÈCLE D'AUGUSTE........ 187-220

I. Admiration des contemporains pour les institutions d'Auguste, 187. — Était-elle sincère ? 188. — Contradictions dans lesquelles tombent les écrivains qui les célèbrent, 189. — Tite-Live, 191. — Les *Odes* d'Horace, 193. — Raisons qui font croire que les réformes d'Auguste n'ont pas eu de résultat, 203.

II. Autre aspect du siècle d'Auguste, 205. — Goût sérieux pour la philosophie, 205. — Les *Épîtres* d'Horace, 207. — Admiration sincère du passé de Rome, 212. — Sentiment profond de la décadence, 214. — Craintes pour l'avenir et ennui du présent, 214. — Dispositions favorables au succès des réformes d'Auguste, 219.

CHAPITRE QUATRIÈME. — VIRGILE.................... 221-262

I. Virgile est, de tous les écrivains, celui qui a le mieux servi les desseins d'Auguste, 221. — Premières années de Virgile, 222. — Ses dispositions naturelles, 223. — Influence d'Auguste sur lui, 224. — Les *Géorgiques*, 227.

II. L'*Énéide*, 230. — En quoi elle servait les desseins d'Auguste, 230. — L'*Énéide* est un poëme religieux, 231. — Opinion des critiques anciens, 231. — Sujet véritable de l'*Énéide*, 234. — Caractère d'Énée, 242.

III. La religion de Virgile, 248. — Elle est un mélange d'éléments divers, 248. — Éléments antiques : Plaisir qu'éprouve Virgile à revenir aux plus anciennes croyances, 249. — Éléments modernes : Modifications qu'il fait subir à la mythologie d'Homère pour la rendre conforme aux idées de son temps, 250. — Virgile semble pressentir les croyances de l'avenir, 255. — Rapports de la religion de Virgile avec le Christianisme, 256. — La quatrième églogue, 257. — En quel sens on peut dire que Virgile était pour le Christianisme une sorte de précurseur, 262.

CHAPITRE CINQUIÈME. — Le sixième livre de l'Énéide. 263-314

I. Croyance des anciens Romains à la persistance de la vie, 264. — Comment ils se représentaient d'abord la vie future, 266. — Introduction à Rome des croyances étrangères, 270. — Opinion des Étrusques, 271. — Légendes grecques, 272. — Systèmes des philosophes, 274. — L'épicurisme, 277. — Raisons de son succès, 278. — Pourquoi il est en décadence au commencement de l'empire, 281.

II. Le sixième livre, 282. — D'où viennent les incohérences qu'on y remarque, 283. — Entrée d'Énée dans les enfers, 285. — Le Tartare, 290. — L'Élysée, 292. — Le système du monde, 294. — Difficulté d'accorder ensemble les diverses parties du sixième livre, 296.

III. Influence du sixième livre sur les contemporains, 299. — Les Romains de l'empire croyaient-ils à la vie future ? 300. — Renseignements que nous donnent à cet égard les inscriptions, 301. — Idée qu'on se faisait de cette autre existence, 304. — La prière pour les morts dans le paganisme, 306. — Ce qu'il y avait de nouveau dans le sixième livre, 309. — Rapprochements entre les opinions de Virgile et les doctrines chrétiennes, 313.

LIVRE SECOND

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE

CHAPITRE PREMIER. — Ce qui resta des réformes d'Auguste 317-333

Politique des successeurs d'Auguste au sujet de la religion, 317. — Tibère et Claude, 319. — Vespasien et la reconstruction du Capitole, 320. — Les Antonins, 321. — Persistance des anciens rites dans les

corporations religieuses, 322. — Les frères Arvales, 323. — Leur dévouement dynastique, 324. — Célébration de la fête de mai, 326. — Les éléments anciens et les éléments nouveaux dans la religion romaine au IIe siècle, 332.

CHAPITRE DEUXIÈME. — Les religions étrangères..... 334-403

I. Comment les Romains traitaient les dieux des nations vaincues, 334. — Les religions de l'antiquité n'ont pas connu le prosélytisme et l'intolérance, 337. — Tendance de tous les cultes anciens à s'unir entre eux, 339.

II. Les religions étrangères à Rome, 342. — De quelle façon elles s'y propagent, 343. — Facilités qu'elles trouvent à s'y établir, 345. — Lois promulguées contre elles, 346. — Comment elles sont appliquées, 347. — Politique de l'empire à leur égard, 349. — Quels étaient les cultes étrangers pratiqués à Rome au IIe siècle, 352.

III. Caractère commun de tous les cultes orientaux, 354. — Importance attribuée au prêtre, 354. — Influence des femmes, 359. — Recherche des émotions religieuses, 363. — Purifications et expiations, 366. — Tauroboles, 368. — Mystères, 373.

IV. Popularité des cultes étrangers sous l'empire, 380. — Raisons qui les firent bien accueillir, 381. — Facilité qu'ils montrent pour s'accorder entre eux, 382. — Leurs prévenances envers la religion romaine, 386. — Ce qu'avaient au fond de commun la religion romaine et les cultes étrangers, 387. — Cultes intermédiaires qui servirent à les relier, 388. — Comment les cultes étrangers en pénétrant dans la religion romaine la modifièrent, 390. — Changements qu'ils subirent eux-mêmes à Rome, 395. — Union de toutes les religions au IIe siècle, 397. — Le Judaïsme et le Christianisme restent seuls volontairement en dehors de cette union, 399.

TOME SECOND

SUITE DU LIVRE SECOND

CHAPITRE TROISIÈME. — La philosophie romaine après Auguste.. 1-15

Impopularité de la philosophie pendant la république, 1. — Elle ne s'établit définitivement à Rome qu'avec Cicéron, 3. — Résumé des doctrines religieuses et morales de Cicéron, 3. — Elles sont le fond sur lequel a vécu la philosophie romaine pendant le Ier siècle

de l'empire, 5. — Caractère nouveau que prend l'enseignement philosophique à partir d'Auguste, 6. — La philosophie sous Tibère, 11. — L'éducation de Sénèque, 13.

CHAPITRE QUATRIÈME. — L'ENSEIGNEMENT DE SÉNÈQUE... 17-45

I. Comment la situation politique de Sénèque a pu servir au succès de son enseignement, 17. — Il se concilie l'opinion publique par ses premiers écrits, 18. — Ce qu'il fait pour conserver sa popularité quand il est au pouvoir, 20. — Attaques dont il est l'objet et réponses qu'il y oppose, 21. — Sa disgrâce et sa mort, 22.

II. Caractère de l'enseignement de Sénèque, 25. — Il préfère la direction à la prédication, 26. — Il ne veut qu'un petit nombre de disciples choisis, 27. — Il les prend parmi les gens du monde, 28. — Comment les qualités de son esprit le rendaient propre à cette façon d'enseigner, 30.

III. L'enseignement de Sénèque s'enferme dans la morale, 34. — Caractère de la morale de Sénèque, 36. — Elle est moins sévère qu'elle ne le paraît, 37. — Affection qu'il inspire à ses disciples, 40. — Résultat de son enseignement, 45.

CHAPITRE CINQUIÈME. — SÉNÈQUE ET SAINT PAUL........ 46-92

I. Sénèque a-t-il connu saint Paul ? 47. — Comment a-t-on été amené à imaginer qu'ils ont eu des rapports ensemble ? 49. — Leur correspondance apocryphe, 51. — Raisons qu'on donne pour supposer qu'ils ont dû se connaître, 54. — Réponses qu'on fait à ces raisons, 55. — Le Christianisme était-il aussi ignoré au Ier siècle qu'on le prétend ? 59.

II. Sénèque a-t-il emprunté ses doctrines à saint Paul ? 63. — Éclectisme de Sénèque, 64. — Ses irrésolutions sur la nature de Dieu et de l'âme, 65. — Conclusions qu'on en tire, 68. — Réponse à ces conclusions, 69. — Peut-on voir dans les écrits de Sénèque à quel moment il a connu le Christianisme ? 69. — Les ressemblances qu'on signale entre ses doctrines et celles de l'Église sont-elles aussi réelles qu'on le suppose ? 72. — De quelle manière on peut expliquer ces ressemblances, 77.

III. Sénèque aurait-il été favorable au Christianisme s'il l'avait connu ? 83. — Services qu'il lui rend sans le savoir, 83. — Impulsion qu'il donne aux âmes, 83. — Attaques contre la mythologie, 84. — Il n'est pas seulement l'ennemi des cultes populaires, il l'est aussi en général des religions positives, 85. — Quelles étaient les dispositions d'esprit qui préparaient ordinairement à devenir chrétien ? 88.

— En quoi Sénèque cède et en quoi il résiste aux influences religieuses de son temps, 89.

CHAPITRE SIXIÈME. — La philosophie romaine après Sénèque.................... .:.............. 93-110

Popularité de la philosophie à Rome et dans les provinces sous les Antonins, 93. — Elle continue à s'occuper surtout de la morale, 96. — Importance qu'elle laisse prendre à la casuistique et à la rhétorique, 98. — Pourquoi elle parle plutôt grec que latin, 101. — Elle se rapproche de plus en plus des religions populaires, 102. — Épictète, 103. — Apulée, 105.

CHAPITRE SEPTIÈME. — La théologie romaine....... 111-147

I. Éloignement naturel des Romains pour la théologie, 113. — Comment ils furent amenés à s'en occuper, 114. — Travaux accomplis sur la religion romaine par les jurisconsultes et les grammairiens, 114. — École de Varron, 118. — Caractère et importance de cette école, 119.

II. Systèmes imaginés par les philosophes pour interpréter les religions populaires, 121. — L'évhémérisme, 122. — Pourquoi il est bien accueilli des Romains, 123. — École stoïcienne, 125. — Efforts qu'elle fait pour se répandre, 125. — De quelle manière elle accepte les dieux et les légendes de la mythologie, 125. — Affinités naturelles de la théologie des stoïciens et de la religion romaine, 130. — Son succès à Rome pendant tout l'empire, 133.

III. La théologie platonicienne, 136. — En quoi elle se distingue de celle des autres écoles, 136. — Doctrines d'Apulée, qui la popularise à Rome, 139. — Les démons, 140. — Comment leur intervention permet d'accepter et d'expliquer toutes les fables de la mythologie, 142. — Les Pères de l'Église acceptent les données principales de la théologie platonicienne, 145.

LIVRE TROISIÈME

LA SOCIÉTÉ ROMAINE DU TEMPS DES ANTONINS

CHAPITRE PREMIER. — Les classes élevées.......... 151-191

I. Jugements contradictoires que les écrivains de cette époque portent sur leurs contemporains, 152. — Difficulté qu'on éprouve à apprécier son temps, 153. — Opinion de Juvénal, 154. — Ce qui doit la rendre suspecte, 156. — Opinion de Pline le jeune, 158. — Pourquoi il convient de la préférer, 160.

II. Défauts que la lecture de Pline fait découvrir dans la haute société de ce temps, 161. — Apathie politique, 161. — Pédantisme littéraire, 164. — Croyance à l'astrologie et à la magie, 166. — Qualités qu'il est difficile de lui refuser, 171. — Cette société est devenue plus religieuse et plus simple, 171. — Grand nombre d'honnêtes gens qu'on y trouve, 174.

III. Idée élevée que les moralistes de ce siècle se font du devoir et de la vertu, 176. — Théories morales de Juvénal, 177. — Conséquences pratiques qu'ont eues ces théories, 180. — Le sort de l'esclave est adouci, 180. — On se préoccupe de l'éducation des enfants, 180. — Établissement d'écoles publiques, 182. — On prend souci des pauvres, 183. — Les *institutions alimentaires* de Trajan, 187. — Comment on pratique alors la bienfaisance dans les classes élevées, 190.

CHAPITRE DEUXIÈME. — Les femmes.................. 192-237

I. La situation des femmes dans la société romaine était-elle aussi mauvaise qu'on le suppose? 192. — Égards qu'on leur témoigne dans la maison, 193. — Importance qu'elles prennent dans la vie publique, 195. — Sous l'empire, elles ont part au gouvernement, 196. — La philosophie continue à leur être contraire, 198. — Dans la pratique, leur condition devient presque égale à celle des hommes, 199. — Usage qu'elles font du droit d'association, 200.

II. Attachement des femmes romaines à la religion de leur pays, 204. — Part que leur fait cette religion, 206. — Cultes qui leur sont réservés, 207. — Services que la religion essaye de leur rendre, 208. — Elle rend le mariage plus solennel et plus sérieux, 208. — Elle leur donne l'occasion d'être plus libres et plus importantes, 209. — Comment peut-on expliquer que les Romaines, si attachées à leur religion nationale, aient embrassé avec tant d'ardeur les cultes étrangers? 211.

III. Les Romaines de l'empire méritent-elles les reproches que leur font les moralistes de leur temps? 212. — Idée que les anciens Romains se faisaient de la femme, 213. — Éducation qu'ils lui donnaient, 214. — Conséquences de cette éducation, 216. — Façon de vivre des Grecs dans leur famille, 217. — Les Romains commencent à imiter la facilité des mœurs grecques, 219. — Ce qui les arrêta dans cette imitation, 220. — Changement dans l'éducation et les habitudes des femmes sous l'empire, 223. — Ce changement explique pourquoi les moralistes leur sont si sévères, 225. — Que faut-il penser des reproches qu'ils leur adressent? 226. — Démentis que se donnent à eux-mêmes Sénèque et Tacite, 233.

CHAPITRE TROISIÈME. — LES CLASSES INFÉRIEURES ET LES ASSOCIATIONS POPULAIRES.......................... ... 238-304

I. Attachement du peuple à ses dieux, 238. — Divinités et fêtes populaires, 239. — Comment et par qui les cultes étrangers se répandent dans le peuple, 241. — Caractère de la dévotion du peuple des campagnes, 243.

II. Origine des associations romaines, 247. — Elles sont tolérées pendant la république, 248. — Restrictions que l'empire apporte au droit de s'associer, 249. — Ces restrictions n'empêchent pas les associations de devenir très-nombreuses, 250. — Classifications qu'on peut établir entre elles, 252. — Associations ouvrières et industrielles, 252. — En quoi elles diffèrent de nos corporations, 254. — Ressemblances que présentent toutes les associations romaines, 256.

III. Comment se formaient les associations, 257. — Règlements qu'elles se donnaient, 261. — La loi du collége, 261. — Élection des chefs, 262. — Rédaction de l'*album*, 262. — Choix du lieu de réunion, 264. — La chapelle de la *schola*, 265. — Caractère religieux des associations romaines, 266.

IV. Les associations romaines se rattachent à la religion par le soin qu'elles prennent de la sépulture des associés, 270. — Colléges funéraires, 271. — Les *columbaria*, 271. — Colléges dont les membres prennent le titre de *cultores deorum*, 273. — Comment les colléges funéraires se fondent, 274. — La loi des adorateurs de Diane et d'Antinoüs, 274. — Comment ils finissent, 277.

V. Les colléges funéraires sont autorisés par un sénatus-consulte au Ier siècle, 280. — Conséquences de cette autorisation, 281. — Réunions mensuelles des associés, 281. — Réunions irrégulières pour motifs religieux, 281. — Les repas de corps, 282. — De quelle manière les associations subviennent aux dépenses de leurs repas communs, 284. — Choix des *patroni*, 285. — Honneurs qu'on leur prodigue, 286. — Libéralités qu'ils font aux associés, 287. — Devoirs qu'ils leur imposent envers leur tombe et leur mémoire, 289.

VI. L'habitude des repas communs resserre les liens qui unissent les associés, 291. — Fraternité qui règne dans les colléges, 292. — Services qu'ils ont rendus aux classes laborieuses et aux esclaves, 294. — Sont-ils jamais devenus de véritables sociétés de secours mutuels ? 296. — Les colléges formés par les soldats sont ceux qui paraissent se rapprocher le plus de nos sociétés charitables, 297. — Les associations païennes et le Christianisme, 300.

CHAPITRE QUATRIÈME. — LES ESCLAVES.............. 305-360

I. Comment l'esclave entre dans la famille, 307. — Sources de l'esclavage à Rome, 307. — Grand nombre des esclaves dans les maisons romaines, 308. — Comment on les faisait vivre, 311. — A quoi on les employait, 312. — Conséquences pour le maître de ce grand nombre de serviteurs, 314.

II. Rapports de l'esclave avec le maître, 315. — La loi donne au maître toute sorte de droits sur lui, 315. — L'humanité corrige les rigueurs de la loi, 316. — La religion traite favorablement l'esclave, 318. — Dévotion des esclaves, 320. — La philosophie et l'esclavage, 322. — Adoucissement du sort des esclaves sous les Antonins, 323. — L'esclave des champs, 325. — L'esclave de la ville, 327. — Comment il supporte son sort, 331. — L'esclavage antique et l'esclavage moderne, 333.

III. Rapports des esclaves entre eux, 335. — Hiérarchie entre les esclaves, 336. — La maison d'un riche Romain ressemble à une cité, 338. — Le mariage de l'esclave, 340. — L'esclave se fait une famille, 344. — Le mariage entre les esclaves et les maîtres, 346.

IV. Comment l'esclave sort de la famille, 349. — Mort et sépulture des esclaves, 349. — Affranchissement payé, 351. — Affranchissement gratuit, 354. — Influence détestable de l'esclavage sur la société romaine, 356. — Personne dans l'antiquité n'a eu l'idée de l'abolition de l'esclavage, 359.

CONCLUSION

LA RELIGION ROMAINE AU IIe SIÈCLE...................... 363-402

I. Réformes accomplies dans la religion romaine au Ier siècle, 364. — Elles n'atteignent pas les rites et les pratiques du culte, 365. — De quelle manière et par quelle influence la religion se modifie, 367. — La philosophie essaye de ramener le polythéisme à l'unité de Dieu, 367. — Elle travaille à rendre les religions populaires plus morales, 372. — Elle introduit des opinions nouvelles sur la nature de Dieu et le culte qu'il faut lui rendre, 375. — Les progrès religieux accomplis alors par la société païenne doivent-ils être attribués à l'influence du Christianisme ? 378. — Comment ces progrès ont permis aux gens éclairés de rester plus longtemps fidèles à l'ancienne religion, 380.

II. Ce qu'il y a d'imparfait et d'incomplet dans toutes ces réformes religieuses, 382. — On ne parvient pas tout à fait à s'entendre sur l'unité de Dieu, 383. — On ne corrige pas entièrement l'immoralité des cultes antiques, 384. — La dévotion populaire reste matérielle et intéressée, 388. — La philosophie ne fait pas assez d'efforts pour éclairer le peuple, 390. — L'enseignement des cyniques et le peu de résultats qu'il obtient, 391. — Dans les classes élevées, besoin de croyances précises et certaines que la philosophie et la religion ne peuvent satisfaire, 394.

III. Comment le Christianisme achève l'œuvre commencée par la philosophie, 397. — Services que lui rend le mouvement philosophique et religieux du Ier siècle, 399. — Conclusion, 402.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

LIVRE SECOND (suite)

LA RELIGION APRÈS AUGUSTE.

Pages.

CHAPITRE TROISIÈME. — La philosophie romaine après Auguste.. 1
CHAPITRE QUATRIÈME. — L'enseignement de Sénèque 17
CHAPITRE CINQUIÈME. — Sénèque et saint Paul............... 46
CHAPITRE SIXIÈME. — La philosophie romaine après Sénèque.. 93
CHAPITRE SEPTIÈME. — La théologie romaine.. 111

LIVRE TROISIÈME

LA SOCIÉTÉ ROMAINE DU TEMPS DES ANTONINS.

CHAPITRE PREMIER. — Les classes élevées. 151
CHAPITRE SECOND. — Les femmes........................ 192
CHAPITRE TROISIÈME. — Les classes inférieures et les associations populaires........................ 238
CHAPITRE QUATRIÈME. — Les esclaves...................... 305

CONCLUSION

LA RELIGION ROMAINE AU IIe SIÈCLE. 363

Table analytique.................................. 403

Imprimerie Artistique Lux, 131, boulevard Saint-Michel, Paris.

BL 801 .B6 1909
v.1-2 SMC
Boissier, Gaston,
1823-1908.
La religion romaine
d'Auguste aux Antonins.
AZE-5904 (mcih)

